Repensar el anarquismo en América Latina

Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización

Repensar el anarquismo en América Latina: Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización

Coordinador:

Javier Ruiz

Prefacio:

Alfredo Gómez Muller

Colaboradores:

Sergio Reynaga, Silvia Rivera, Benjamin Maldonado, Makame Lara, Marcos Aurelio, Daniel Montañez, Camilo Restrepo, Alfredo Gómez Muller.

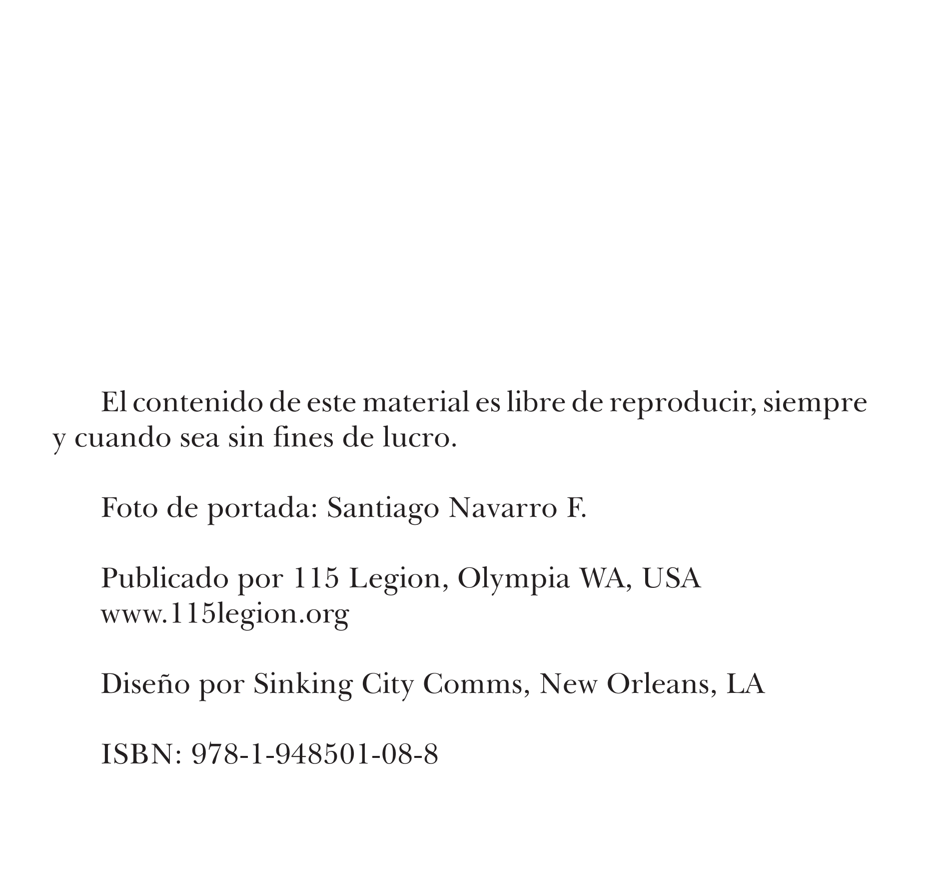


Foto de portada: Santiago Navarro F.

Publicado por 115 Legion, Olympia WA, USA
www.115legion.org

Diseño por Sinking City Comms, New Orleans, LA

ISBN: 978-1-948501-08-8

Este pequeño aporte:

A Samir Flores, defensor del territorio asesinado el 20 de febrero del 2019 por el estado mexicano.

A las comunidades que resisten la embestida del capitalismo.

A nuestrxs muertxs

A la lucha…

Nos quieren obligar a gobernar, no vamos a caer en esa provocación

(Pinta en alguna de las calles de la ciudad de Oaxaca durante la comuna del 2006)

Indice

Prefacio

En América Latina y otras partes del mundo se observa en las décadas de los setentas y los ochentas el surgimiento y desarrollo de nuevas formas de movilización social que incluyen reivindicaciones tendientes al reconocimiento de la diversidad cultural y étnica. Tales movilizaciones han tenido y siguen teniendo un fuerte impacto en diversos campos de la actividad social y, entre ellos, en la cultura y la producción de saberes. Las ciencias humanas y sociales -en particular la antropología- comienzan a cuestionar lo que hay de etnocentrismo en sus fundamentos, disimulado tras un cierto discurso de lo "universal"; surgen al mismo tiempo nuevos temas y opciones para la construcción de saberes, tales como los Estudios Subalternos, los Estudios Post-coloniales y Decoloniales; se establecen diálogos entre saberes ancestrales y saberes académicos, etc.

Desde la perspectiva del pensamiento crítico, estos cuestionamientos han proporcionado nuevas bases para la crítica del etnocentrismo presente en ideas, prácticas y proyectos que se afirman emancipadores, tales como el anarquismo y el marxismo. Y, con ello, han contribuido a la toma de conciencia de la necesidad de repensar el anarquismo y otras propuestas emancipadoras de origen europeo desde postulados no

etnocentristas. En lo que respecta al anarquismo, los escritos que componen este libro colectivo se proponen contribuir a esta tarea, refiriéndose a diversas experiencias y situaciones de la historia social y política latinoamericana.

Como sucede invariablemente con toda propuesta orientada hacia la creación de una sociedad más justa e igualitaria, el anarquismo no siempre ha estado a la altura de lo que promete: una sociedad de igualdad real y sin jerarquías instituidas, de libertad con solidaridad. Si entendemos por "anarquismo" un cuerpo de ideas que surgen del movimiento obrero europeo del siglo XIX y son en parte herederas de la Ilustración, el primer anarquismo latinoamericano es importado. Es traído al continente por hombres y mujeres que traen consigo tanto experiencias auténticamente emancipadoras como viejos prejuicios etnocentristas que les dificultan reconocer el valor de las culturas no europeas. Reproduciendo acríticamente el prejuicio según el cual Europa encarna la única forma posible de "civilización", tienden a relegar a los "indios" y "negros" a la categoría de "no civilizados". Más aun, muchos de los primeros anarquistas, europeos o criollos, desarrollan un discurso muy influenciado por el positivismo y sus ideales de Ciencia y Progreso. Era la época en que se creía que "todos los males de la humanidad iban ser resueltos mediante la Ciencia y el Progreso de las Ideas; en que se ponía a los hijos nombres como Luz y Libertad, y en que se constituían bibliotecas de barrio llamadas Músculo y Cerebro"[1]. La época en que se interpretaba el progreso como proyecto de dominación absoluta sobre la naturaleza, postulando al ser humano como Amo y Señor de la Naturaleza, sin mucha coherencia por lo demás con la afirmación "ni dios ni amo". Desde tales premisas, el "indio" aparecía como un obstáculo al Progreso y, por consiguiente, como alguien que había que "civilizar" para la anarquía. Había pues entre los anarquistas una contradicción no resuelta entre la doctrina de la igualdad universal y la ideología de la jerarquización de las culturas en superiores e inferiores.

De esta contradicción toman conciencia algunos de los primeros anarquistas latinoamericanos, que pueden ser considerados como precursores de los replanteamientos contemporáneos relativos a la "descolonización del anarquismo".

1 Ernesto Sábato: Hombres y engranajes (1951). Introducción.

En Perú, en particular, se establece en la década de 1910 un debate implícito en el seno del grupo La Protesta, entre posiciones eurocéntricas y posiciones que, tal vez por primera vez en la historia del pensamiento anarquista, reconocen la importancia del aporte social y cultural andino para el proyecto de emancipación anarquista. Estas posiciones descolonizadoras presentes en el primer anarquismo latinoamericano valoran en particular la organización comunalista andina con su específico sistema de reciprocidad y redistribución. Inauguran así una tarea que en nuestros días se hace sin duda más necesaria y urgente. Frente a la expansión contemporánea del individualismo y el consiguiente deterioro del vínculo social, la experiencia del comunalismo indígena ofrece valiosos elementos susceptibles de contribuir a la configuración de un nuevo modelo civilizatorio o de una modernidad alternativa.

El verdadero obstáculo para la vida y para el verdadero progreso social en el continente no son las culturas indígenas o negras de América, sino la devastación capitalista y nihilista de lo humano, de lo viviente y del ser en general. Lejos de ser obstáculo, la comunalidad que pervive en diversas culturas indígenas del continente puede ser promesa y esperanza para todos. Sin embargo, desde una perspectiva anarquista o simplemente de pensamiento crítico, la comunalidad no puede ser simplemente una etiqueta o eslogan. Tampoco puede ser una especie de entidad pura y absoluta que atraviesa los tiempos sin alterarse jamás, como en la visión esencialista. La comunalidad de hoy no puede ser idéntica a la comunalidad prehispánica. La de hoy coexiste y se articula con modelos individualistas de sociedad y con formas económicas que pueden integrar la explotación irrestricta del ser humano y de la naturaleza. En la comunalidad de nuestra época juegan diversas influencias modernas, que pueden ser factor de disolución de lo común o por el contrario de reforzamiento y reconstrucción de lo comunal. El anarquismo podría ser una de éstas últimas, a condición de refundarse acogiendo en sí la alteridad cultural.

Alfredo Gómez Muller

Introducción

Crisis civilizatoria… Nuestro tiempo tiene a la crisis como marca de época. La vida contemporánea pareciera no encontrar una salida ante los problemas del capitalismo actual porque la dimensión cualitativa de la crisis atraviesa todos los órdenes y sensibilidades de la vida social, y nos hace pensar que este es el mejor de los mundos posibles.

Las crisis pueden representar, por un lado, un reacomodo del capitalismo, la destrucción creativa que refuerza el mito del eterno retorno en donde estos fenomenos son gestionados y administrados por los estados y las grandes corporaciones, y por otro lado, las crisis pueden presentar los puntos de ruptura, de quiebre, las grietas en el muro de la actual civilización en decadencia. ¿Cómo y desde dónde posicionarnos para pensar esta crisis desde la fragilidad de la dominación?. Cierta parte del pensamiento "crítico" ha sido colonizado por la razón que escinde lo económico-político por encima de lo ecológico. El pasmo y el anodadamiento[1] como efectos de adormecimiento y anestesia de los cuerpos se expone como sensibilidad ante la nula

1 El pasmo es la sensación de los cuerpos ante la sorpresa y/o extrañamiento, que genera a su vez inmovilidad.

percepción de un cambio verdaderamente revolucionario. La vetriloquia de la forma estado-capital, -llámese sustentabilidad, minería responsable, capitalismo verde, capitalismo de estado, progresismo-, sigue reproduciendo las mismas lógicas agresivas, propias del capitalismo. El llamado *"giro a la izquierda"* de los países latinoamericanos considerados como "progresistas" impusieron, como cualquier otro estado keynesiano, la institucionalización del conflicto y la lucha de clases, la desmovilización popular, mediaciones políticas con burguesias nacionales, chaovinismo revolucionario, centralización de poder en las mismas manos de los que "tomaron el estado" y por lo tanto se posicionaron en los gobiernos.

El realismo politico se impuso enunciando verdades universales al estilo "¡sin minería no se puede vivir!", "No crean a estos ambientalistas románticos, todos los que se oponen al desarrollo del país son terroristas"[2]. García Linera, vicepresidente de Bolivia, afirmando: "detrás del criticismo extractivista de reciente factura (…) se halla la sombra de la restauración conservadora" (2013, p. 110). El actual presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, arremetiendo en conferencia pública contra las "minorías antidesarrollistas" tachandolas de *"radicales de izquierda y conservadores"*[3].

Verdades universales enunciadas cuyos efectos sobre la sociedad no se hiceron esperar. El caso de Bagua en el Perú, el Cauca en Colombia, el TIPNIS en Bolivia, el despojo hacia los indigenas shuar en Ecuador, la resistencia mapuche en Chile y Argentina, el Arco Minero del Orinoco y la resistencia indigena en Venezuela, el asesinato de Berta Cáceres en Honduras, las resistencias populares contra el canal inter-oceánico en Nicaragua, las decenas de resistencias a lo largo y ancho del territorio dominado por el estado mexicano, el asesinato de Samir Flores… esta constelación de miles de luchas indigenas y no indigenas a nivel global tienen en común una consideración que es necesario enunciar: *el despojo del capitalismo respaldado por los diferentes tipos de estado*.

2 Extracto del discurso de Rafael Correa en cadena nacional el 1 de diciembre del 2007 ante el paro indígena en la amazonía ecuatoriana.

3 Discurso del presidente de México Andrés Manuel López Obrador el 10 de Febrero del 2019, ante la consulta del proyecto de instalación de una termoeléctrica en Huexca, Morelos.

¿Podria ser el anarquismo acaso una tendencia para superar al actual crisis?

La iniciativa que se presenta ahora, es fruto del análisis y discusión colectiva generada entre distintxs compañerxs de tendencia libertaria en Oaxaca, México. Análisis que surgen y se desarrollan al calor de las movilizaciones y procesos organizativos que desde la insurrección del año 2006 continúan dando cara al estado, que parten de lo comunitario y barrial como eje organizativo y que han comenzado a generar propuestas y proyectos de autonomía en el sendero de la lucha y resistencia en esta ubicación geográfica; una repuesta, en forma de grieta y ruptura a la actual crisis.

La necesidad de repensar el anarquismo en América Latina se vuelve indispensable. Retomamos y hacemos nuestra la premisa que pone sobre la mesa el compañero Carlos Pazmiño al afirmar que: “el anarquismo como teoría e ideología clasista, tendrá que mezclarse con la diversidad, sobrepasando el discurso purista y occidental, o simplemente estará condenado al fracaso”[4]. El fortalecimiento del pensamiento ácrata latinoamericano pasa por reconocer que en los procesos históricos, tanto en México como en otros países del Cono Sur, existieron -y lo siguen haciendo-, prácticas colectivas de habitar territorios que se entremezclaron con prácticas anarquistas. Habitares colectivos propiamente indios se encontraron con otro tipo de resistencias de otras latitudes. Desde la llegada del ideal ácrata a esta geografía como pensamiento occidental, supo moldearse a la diversidad de pensamientos y epistemes, no como una imposición –como lo hizo muchas veces el pensamiento marxista ortodoxo- sino como un diálogo, una apertura.

Ante esto, intención de este esfuerzo es tratar de recuperar algunas de estas experiencias históricas de diferentes contextos donde el pensamiento libertario tuvo y sigue teniendo cabida, convergencias entre organizaciones indias y obreras en las cuales la tendencia ácrata pudo generar otras formas de pensarse, otras formas de habitar el presente, que han logrado fortalecer las experiencias contemporáneas en la construcción

4 Anarquismo comunista y dilema indio: Pasado, presente y futuro revolucionario. Carlos Pazmiño https://www.anarkismo.net/article/18072

de proyectos revolucionarios que toman como base esas formas propias de entender el mundo. La finalidad de este compilado es pues, buscar esas particularidades que tuvo y sigue teniendo el anarquismo en la región latinoamericana, que nos muestran que *otras formas de habitar* son posibles.

Anarquismo comunal, comunalidades libertarias, pensamiento libertario raizal, andinización del anarquismo etc., son algunas de las formas en las que diferentes compañeras y compañeros han volcado sus esfuerzos analíticos en diferentes latitudes del cono sur para repensar el ideal anarquista en sus lugares de origen, y por lo tanto fortalecer la continuación de la ofensiva antiautoritaria. Esfuerzos que se vienen pensando a la par de las diferentes luchas, movilizaciones y procesos organizativos donde estos compañeros y compañeras dan cara al estado, al capital y al patriarcado.

Si bien la propuesta nace en el Estado de Oaxaca, pretende cobijar y abrazar otros procesos e historias, recuperando aportes analíticos de otras geografías de con la intención de leernos, conocernos y acompañarnos en una lucha de larga duración, en una marcha de largo aliento.

Lxs compañerxs que aquí escriben, cada unx desde su trinchera, ha querido aportar al análisis dentro de lo que comenzamos a llamar *Repensar el anarquismo en América Latina*, tema que se inspira en el libro del compañero Carlos Taibo titulado *Repensar la anarquia* y más recientemente *Anarquismos de ultramar.*

Este libro se termina y sale a la luz en los primeros meses del año 2019 en México en los albores de la transición de gobierno. La llegada de un gobierno progresista y de la denominada Cuarta Tranformación trae esperanza a muchos. Escépticos y críticos otros, como las comunidades zapatistas, los procesos de autonomía y las colectividades libertarias, mantienen su distancia y afirman redoblar los esfuerzos de autodeterminación y de construcción de un proyecto de vida anticapitalista, ondeando la bandera de la autonomía, la autodeterminación y del rechazo a todo tipo de estado.

Nosotrxs, lejos de festejar, nos preocupa en muchos sentidos. El denominado giro a la izquierda en América Latina mostró una ves más que la vía de la revolución no puede ser a través de la toma del estado, y que además de institucionalizar el conflicto entre las clases, redobla los proyectos de "desarrollo"

y extractivismo. Esto conlleva no sólo el desplazamiento y represión a los sectores considerados "minoritarios", como los Miskitos en la Nicaragua Sandinista, los Shuar en el Ecuador correista, los pueblos contra el Arco Minero del Orinoco en Venezuela, etc., sino también la justificación de asesinatos a quienes se oponen a estos proyectos de desarrollo como el caso de Samir Flores, en pleno inicio de la Cuarta Transformación de Andrés Manuel López Obrador.

Quiero agradecer enormemente a las y los compas que inspiraron y contribuyeron a este esfuerzo colectivo y con quienes se fue pensando este proyecto. A lxs compas del Taller de Estudios Anarquistas de Lima, Perú; a lxs compas profesores de Arequipa. A la Cruz Negra Anarquista y al colectivo Rebeldía Contrainformativa, de Bogotá; a la lucha inigualable de lxs compas Nasa del proceso de liberación de la Madre Tierra, en el Cauca. A los insurrectxs y antrincheradxs compas estudiantes de Managua; a los *siempre Sandinistas* y *nunca Orteguistas*, de Masaya, Nicaragua. A los colectivos libertarios de El Salvador. Al compañero Alfredo Gómez Muller por las correcciones y aportaciones. A cada uno de lxs compas que se animaron a escribir. Y por último, a mis compañeros del Grupo de Investigación-Acción Autónoma, con quienes se fue fortaleciendo esta idea en el trabajo cotidiando de defensa territorial.

Hoy más que nunca nuestro grito al cielo seguira siendo el mismo: *¡Muerte al estado-capital!*

¡EN HORA BUENA! Y que este pequeño aporte sirva para la continuidad de la lucha, para la confrontación del presente y para la construcción de otro mañana.

Javier Abimael Ruiz García

Vivir y pensar la construcción de la sociedad anarquista desde la realidad mesoamericana, ayer y hoy

Benjamín Maldonado Alvarado

En recuerdo de
Omar Cortés y Chantal López

Una de las características actuales del sur en México es lo mesoamericano. El horizonte civilizatorio mesoamericano, que comparten los pueblos del centro y sur del país y parte de Centroamérica según las cartografías arqueológica y antropológica, contrasta con un horizonte "desorientado", que podemos llamar occidental y del norte.

En una relación de completa y agresiva desigualdad, el horizonte occidental se ha impuesto en México al mesoamericano, estableciendo dicha relación colonial en términos de dominación y resistencia desde el surgimiento de la modernidad, hace más de cinco siglos.

La dominación colonial de las comunidades mesoamericanas, en su etapa virreinal de tres siglos, fue resistida con la fuerza suficiente para que los indígenas se repusieran de la muerte de la mayoría de la población ocurrida en el llamado siglo de la depresión (Borah, 1982), cumplieran con el pago oneroso de los tributos a los españoles y recuperaran su dinámica demográfica sin perder su cultura y lengua, salvo en varios casos. Pero el colonialismo mexicano fue más agresivo. Junto con el desarrollo del capitalismo y el consecuente despojo de tierras y reconversión productiva empobrecedores, tuvieron que enfrentar el colonialismo interno (González Casanova,

2006) y la agudización del etnocidio.

La resistencia comunitaria a la dominación colonial española y mexicana en Oaxaca tiene su base en una forma de organización social de larga duración que muestra importantes características cercanas a un tipo de sociedad anarquista. Su vida comunal o comunalidad es la forma de llamarla.

Desde Oaxaca el anarquismo tiene una perspectiva que es necesaria considerar porque se trata de una mirada basada en una práctica histórica que es la vida comunal en las comunidades mesoamericanas, relacionada con planteamientos anarquistas internacionales, especialmente con ideas de Kropotkin.

Vida comunal y magonismo ayer

Hace más de cien años, Ricardo Flores Magón impulsaba una revolución anarquista en México,[1] y en 1911, en plena agitación, definía a la anarquía como “orden basado en el apoyo mutuo”.[2]

Buscaba la construcción de una sociedad anarquista sobre las ruinas de la sociedad capitalista a la que había que destruir y que definía como desorden sostenido por el Estado, el clero y el capital para beneficio del burgués.[3]

1 “Somos antiautoritarios, esto es, anarquistas… Por lo demás, todos los anarquistas estamos convencidos de que el derecho de propiedad individual es la causa de la esclavitud económica, política y social del proletariado” (“No queremos reformas”, Regeneración, 13 de junio de 1914, en: Flores Magón, 1982: 69).

2 “Los que esperaban que esta Revolución sería una revuelta de ópera bufa que terminaría con el encumbramiento de un nuevo tirano, están ahora espantados. La anarquía reina en México, dicen esos pobres de espíritu, sin saber que la anarquía es orden basado en el apoyo mutuo” (“La paz”, Regeneración, 3 de junio de 1911, en: Flores Magón, 1980: 96).

3 “Los funcionarios públicos no son, como se cree, los guardianes del orden. El orden, que es la armonía, no necesita guardianes, precisamente porque es orden. Lo que sí necesita guardianes es el desorden, y desorden escandaloso, vergonzoso y humillante para los que no nacimos para esclavos, es el que reina en la vida política y social de la humanidad…

Para mantener el desorden, esto es, para mantener la desigualdad política y social, para mantener los privilegios de la clase alta y tener sometida a la clase baja, es para lo que se necesitan los gobiernos, las leyes, los polizontes, los soldados, los carceleros, los jueces, los verdugos y toda una caterva de altos y pequeños funcionarios que chupan las energías de los

Su idea consistía en luchar por *Tierra y Libertad* acabando con el desorden establecido a través de la expropiación de la riqueza y de los medios de producirla[4] (que habían sido expropiados por los burgueses a los pobres del campo y la ciudad) y acabando en cada población con el poder del Estado, los capitalistas y el clero mediante las armas[5]. A esto seguiría inmediatamente la distribución de la riqueza, la administración colectiva de los bienes y la puesta en marcha del sistema productivo con base en la organización colectiva de los trabajadores de cada rama. Y la defensa de lo conquistado mediante las armas[6].

pueblos de la Tierra. No es para proteger a la humanidad para lo que existen esos funcionarios, sino para tenerla sometida, para tenerla esclavizada en beneficio de los que se han dado maña para retener hasta hoy la tierra y la maquinaria…

Al orden burgués, los mexicanos contestamos con nuestra rebeldía. Contra ese orden gritamos: ¡muera el orden! Porque es un orden que maniata la libre iniciativa del ser humano, porque es un orden de cuartel o de presidio. ¡Muera el orden!" ("¡Muera el orden!", Regeneración, 13 de mayo de 1911, en: Flores Magón, 1980: 87-88).

4 "Armáos, compañeros. Armáos, hermanos de miseria y de cadena. No os declaréis más en huelga: tomad posesión de la fábrica, del taller, de la mina, del campo. Desconoced resueltamente el derecho de propiedad que es un derecho inicuo que condena a una parte de la humanidad, a la gran mayoría de la humanidad, a estar sujeta a la voluntad de los ricos.

Declarad guerra a muerte a los ricos, y tomad todo lo que ellos poseen para que, de hoy en adelante, tierras, minas, fábricas y talleres sirvan para el uso y disfrute de todos, hombres y mujeres. De ese modo conquistaréis vuestra emancipación económica que es la base de todas las libertades. Los ricos son libres precisamente porque no dependen económicamente de nadie.

No abandonéis el lugar de trabajo ni os crucéis de brazos, tomad posesión de la mina, del taller, de la fábrica, del campo; trabajad bajo un pie de igualdad y estableced un sistema de intercambio de productos. Fúndense almacenes en que se depositen los productos de toda clase y a los cuales tengan acceso todos aquellos que hayan contribuido con su trabajo a la producción, para que tomen de ellos lo que necesiten" ("A los trabajadores mexicanos", Regeneración, 1° de julio de 1911, en: Flores Magón, 1980: 117-118).

5 Ver por ejemplo el cuento "Expropiación" (Regeneración, 16 de diciembre de 1911, en: Flores Magón, 1981a: 69-72).

6 En algunos de sus cuentos, Ricardo Flores Magón hace una extensa

> Aconsejad a los peones que trabajen las haciendas por su cuenta; a los mineros decid que extraigan los metales y el carbón también por su cuenta; a los obreros de las fábricas invitadlos a que hagan lo mismo, y así sucesivamente. Aconsejad que se formen grandes almacenes con lo que produzcan los trabajadores, para que todos los que hayan contribuido a la producción, tengan derecho de tomar todo lo que necesiten ("Los plebeyos debemos arreglar las cosas", *Regeneración*, 29 de julio de 1911, en: Flores Magón, 1980: 146).

La estrategia de lucha mostraba el sentido de una revolución completa, de raíz, y no solamente un cambio en el poder:

> En la insurrección armada, como la entendía el magonismo, la espontaneidad de las masas debería jugar un papel importante. Politizado por largos años de propaganda y sometido a una situación política y económica insostenible, el pueblo, a pesar de no estar organizado, respondería, espontáneamente[7], lanzándose a la lucha si una serie de grupos suficientemente numerosos y más o menos estructurados se levantaban simultáneamente en armas y lograban sobrevivir por un cierto tiempo. Estas guerrillas deberían tomar por sorpresa poblaciones pequeñas y medianas y en cada lugar establecer el poder del pueblo y darle materialidad,

descripción de la forma como imagina la reorganización de la vida después del triunfo de la revolución, especialmente en las ciudades, por ejemplo en "Vida Nueva" (Regeneración, 13 de noviembre de 1915, en: Flores Magón, 1981a: 141-150).

7 En esto, Flores Magón sigue especialmente a Enrico Malatesta, cuya frase "La masa se volverá anarquista y comunista durante la revolución, después del comienzo de la revolución, no antes" citaría en "El deber del revolucionario" (Regeneración, 13 de junio de 1914, en: Flores Magón, 1982: 65). para afirmar: "Hacemos nuestra la opinión de Malatesta. Además, los miembros del Partido Liberal Mexicano no nos conformamos con esperar a que comenzara la Revolución mexicana, sino que la forzamos, la precipitamos, para tener la oportunidad de encauzarla con la acción y con la palabra hacia el comunismo anárquico".

sobre la marcha, a las principales reivindicaciones del Programa Liberal. A partir de estas zonas liberadas, la insurrección debería extenderse multiplicando sus fuerzas y recursos a costa del enemigo (Bartra, 1977: 25).

En 1911 la conformación anarquista de un mundo nuevo era posible en México, según los magonistas, por tres razones fundamentales:

1. El pueblo mexicano estaba harto de la explotación y despojo capitalistasque los habían sumido en la pobreza y el atraso.
2. El Partido Liberal Mexicano desarrollaba una importante actividad deagitación concientizadora y la gente se organizaba en grupos guerrilleros que apoyarían los actos de expropiación realizados en poblaciones concientizadas.[8]
3. La reorganización de la sociedad una vez destruido el desordenestablecido, era posible por la experiencia histórica "casi comunista" que habían vivido la mayoría de los mexicanos con base en la organización de las comunidades indígenas.

Esto último era algo realmente novedoso: encontrar un valor positivo en la forma de organización de los pueblos indígenas a principios del siglo XX. Y el argumento mostraba un conocimiento importante de la realidad indígena. Por ejemplo en el siguiente texto:

8 "No esperéis a que pase por el lugar de vuestra residencia alguna guerrilla de los nuestros. Poneos de acuerdo varios e ingresad a la primera fuerza que pase o que sepáis que se encuentra cerca, cualquiera que ella sea. En seguida, ya sabéis lo que tenéis que hacer: aprovechar la primera oportunidad para separaros a luchar por nuestros caros ideales, llevándoos con vosotros a todos aquellos que habráis convertido en conscientes" ("Buenos medios para conseguir armas", Regeneración, 17 de febrero de 1912, en: Flores Magón, 1981: 36); las fuerzas a que se refiere son maderistas o vazquistas, y la sugerencia era infiltrarse para obtener armas y luego salirse. Una amplia y documentada exposición de la organización del PLM se puede ver en López y Cortés (1986).

> Pocos serán ya los que ignoren que el movimiento revolucionario iniciado por el Partido Liberal Mexicano en septiembre de 1906, y que continúa en pie, es un movimiento de carácter económico, que cada vez va siendo mejor orientado hacia una finalidad precisa: el comunismo.
>
> He dicho más de una vez, que *la vida de las poblaciones rurales hasta hace pocos lustros, en México, era casi comunista*. El apoyo mutuo era la regla entre los sencillos habitantes cuyas casas eran construidas por los vecinos del pueblo; las cosechas eran levantadas por todos; las escardas y otros trabajos en que se requería un mayor número de brazos que los de una familia, se practicaban en común; de uso común eran las tierras destinadas a la cría de los animales útiles; como de común uso eran las aguas del torrente, de la fuente, del lago, y, de explotación común el bosque cercano, la cantera de tepetate o de tezontle, el malpaisal para elaborar los metates y los molcajetes, los yacimientos de cal, de sal, etc., etc. La moneda no era necesaria para las transacciones de cada comunidad. El intercambio de productos y de materias primas era la regla, y solamente se necesitaba el dinero para llevar de la ciudad más o menos cercana lo que en el lugar no se producía, y casi siempre se obtenía ese dinero, llevando a la ciudad legumbres, materia prima, ganado, sal, cal, etc.; pero era bien poco lo que necesitaban en monedas, porque la pequeña industria de cada lugar producía casi todo lo necesario para el consumo de la comunidad. Apenas si se hacía sentir la Autoridad, la cual ha sido siempre odiada cordialmente por el pueblo mexicano (”La cuestión social en México”, Regeneración, 10 de febrero de 1912, en: Flores Magón, 1981: 24).

En esta visión, el aporte principal consiste en reconocer la tradición organizativa comunal, de apoyo mutuo, de orden colectivo, que permitiría a las poblaciones liberadas del país reorganizar su vida generando una sociedad con orden basado en el apoyo mutuo. En otras palabras, reconstruir el país, reorganizar la sociedad, reorientar la vida lejos del desorden

empobrecedor, sería posible recurriendo a una experiencia histórica que daban por recientemente muerta.

Sin nombrarla como comunalidad, Ricardo y Enrique Flores Magón valoraban altamente aspectos fundamentales de sociedades comunales a las que ellos se sentían pertenecer y que le daba sentido a su lucha.[9]

En el mismo tiempo, una anarquista estadounidense, Voltairine de Cleyre, destacaba el carácter comunal en la Revolución mexicana (La Botz, 2014), en un sentido muy similar al de Flores Magón:

> Las costumbres comunistas de estos pueblos son muy interesantes, y muy aleccionadoras también; y las han estado practicando durante cientos de años, a pesar de la civilización extranjera que estaba siendo injertada en México (injertada en todos los sentidos de la palabra); y no fue sino hasta hace cuarenta años (de hecho lo peor de todo no tiene más de veinticinco años), que el creciente poder del gobierno hizo posible destruir su antiguo modo de vida… Entre ellos tienen en común los bosques, las aguas y las tierras. Cualquiera puede cortar del bosque la madera que necesite para construir su cabaña, y puede hacer uso de los ríos para regar su campo o su pedazo de jardín (y este es un derecho cuyo reconocimiento ninguno puede apreciar plenamente su imperiosa necesidad mejor que los que conocen la aridez del suroeste). Las tierras cultivables eran asignadas por mutuo acuerdo antes de la siembra, y volvían a la tribu después de la cosecha, para su reasignación. Los pastos y el

9 Como ejemplo, Ricardo Flores Magón escribió en una carta del 8 de marzo de 1921 a Ellen White desde la cárcel: "Soy un salvaje, un hijo de la naturaleza. Por eso siento cualquier ataque dirigido a mi libertad. Mi alma está animada todavía por el palpitar de las montañas que me vieron nacer, un latido vigoroso, un latido puro" (en: Flores Magón, 1976:114). Su hermano Enrique diría durante un juicio en 1916: "Ricardo y yo somos indios, proletarios. Nacidos y crecidos entre los pobres, somos testigos de las grandes injusticias, de la tiranía y de la explotación que han sufrido las masas. Por eso somos anarquistas comunistas" (en Kaplan, 2006: 435).

> derecho a recolectar combustible, eran para todos. Los hábitos de ayuda mutua que siempre surgen en las comunidades poco pobladas eran instintivos entre ellos. Un vecino era ayudado por otros vecinos para construir su cabaña, para arar su tierra, para recoger su cultivo y almacenarlo (De Cleyre, 1914: 257-258).

No queda claro si fue ella quien ejerció una importante influencia analítica en Flores Magón o viceversa. Pero expresó ideas importantes al análisis de la presencia de lo indígena en la Revolución mexicana:

> En la tribu yaqui, Voltairine de Cleyre subraya todos los elementos que, a su juicio, hicieron de la población indígena el elemento impulsor de la resistencia a la expansión capitalista… A los ojos de la conferencista, el propósito del régimen porfirista de ´civilizar México´ provocó una inmisericorde desorganización de la vida indígena, a la que contribuyeron las concesiones ´civilizatorias´ a capitalistas extranjeros y nacionales (Torres, 1990: 161).

El carácter anarquista de la propuesta magonista se percibe entonces tanto en su forma de intentar acabar con el desorden establecido (mediante la expropiación y la destrucción del poder del Estado, del burgués y del clero) como en la forma de construir un orden nuevo (contando con la espontaneidad basada en la experiencia comunal de la mayoría).

Pero si bien en el magonismo se reconoce el valor de la vivencia comunal para la generación de un mundo nuevo, no se trata de un reconocimiento sostenido, ni la comunalidad tiene un lugar importante ni permanente en su labor de agitación y concientización, es decir, en los argumentos de la lucha revolucionaria de los magonistas. Aparece unas veces, pero sólo unas veces, en menos de diez textos de los cientos que escribió Ricardo Flores Magón. No está por ejemplo en el documento más importante de la época anarquista que es el Manifiesto del 23 de septiembre de 1911. Ni en la carta de 1908 de Ricardo Flores Magón a sus hermanos Enrique y Práxedis Guerrero.

¿Qué pasó? ¿Por qué se percibe con claridad y se aprecia altamente la comunalidad pero no constituye un eje importante en el discurso revolucionario del movimiento magonista?

Me parece que el peso de la mirada socialista y positivista la invisibilizó y con ello se dejó de percibir y valorar su papel fundamental en la resistencia contra el capitalismo desde las comunidades.

1. Para los magonistas (igual que para los revolucionarios del siglo XIX) la vida comunal estaba muerta a finales de ese siglo.

> Estas sencillas costumbres duraron hasta que, fuerte la autoridad por la pacificación completa del país, pudo garantizar a la burguesía la prosperidad de sus negocios. Los generales de las revueltas políticas recibieron grandes extensiones de terrenos; los hacendados ensancharon los límites de sus feudos; los más viles politicastros obtenían como baldíos terrenos inmensos, y los aventureros extranjeros obtuvieron concesiones de tierras, bosques, aguas, de todo, en fin, quedando nuestros hermanos indios sin un palmo de tierra, sin derecho a tomar del bosque ni la más pequeña rama de un árbol, en la miseria más abyecta, despojados de todo lo que era de ellos ("El pueblo mexicano es apto para el comunismo", Regeneración, 2 de septiembre de 1911, en: Flores Magón, 1980: 171).

Había sido destruida por el proceso de despojo con que se realizó la acumulación originaria de capital, es decir, cuando durante el porfirismo se sentaron las bases del desarrollo capitalista sobre la base de la separación violenta de los campesinos respecto a sus medios de producción y se fueron proletarizando.

> Pero llegó la hora del desarrollo industrial de México; grandes fábricas y talleres fueron establecidos; los hacendados, tentados por la codicia, comenzaron a robar las tierras de los pueblos, y entonces los que cultivaban para ellos mismos la tierra, tuvieron que cultivarla para los

> hacendados, y los que quisieron librarse de esa servidumbre, encontraron trabajo en las flamantes negociaciones de las ciudades, ganando salarios de hambre, sufriendo humillaciones mil, o emigraron hacia los centros mineros o al extranjero.
>
> Un profundo malestar económico fue acentuándose entre el proletariado, y esto, unido a la tiranía política, tuvo como resultado la Revolución ("La cuestión social en México", Regeneración, 10 de febrero de 1912, en: Flores Magón, 1981: 24-25).

Esta perspectiva muestra que el lugar desde donde se mira la realidad no es el propio, es decir, que la realidad rural se mira desde la urbana. Y desde la ciudad las condiciones de vida de los trabajadores (en su mayoría migrantes, excampesinos) y su agresivo empobrecimiento y sometimiento político mostraban una realidad brutal contra la que había que luchar:

> Haciendo concesiones aquí y allá y en todas partes de México, más de 20 millones de acres fueron dados por Díaz a capitalistas de Estados Unidos sólo, por no mencionar lo que entregó a los de otros países.
>
> Toda esa tierra le fue quitada al pueblo mexicano por la fuerza. Cuando el pueblo objetaba contra este despojo que sufría su propiedad, lo asesinaban en masa, o individualmente, en las carreteras, en las calles y aún en sus casas, los soldados de Porfirio Díaz…
>
> Después de que mi pueblo fue despojado de todas sus posesiones, se convirtió en esclavo, en paria; no tenía ni un terrón de lo que había sido suyo una vez… Quedaron reducidos al triste estado de peones (en Kaplan, 2006: 434).

Tal vez sea exagerado sostener una afirmación tan absoluta, pero refleja la realidad que había que denunciar y combatir. Así, mirando desde la realidad de los derrotados, era difícil de percibir a los que resistían desde las comunidades a la expansión depredadora del capitalismo, organizados en una forma de vida comunal a la que se había dado apresuradamente

por muerta[10].

2. El deslumbramiento del progreso

También siguiendo a los revolucionarios de su época, el magonismo daba un altísimo valor a la ciencia y al progreso. Su interés se centraba en las formas de extender los grandes beneficios de la civilización a los pobres, a los desposeídos, y eso se haría mediante la expropiación y la extensión del bienestar social.

Uno de los anarquistas que más cita Flores Magón es Kropotkin, especialmente su libro *La conquista del pan*. Dicha obra de este importante científico está llena de ideas acerca de los logros de la ciencia y las formas en que el progreso puede alcanzar a las mayorías reduciendo los tiempos de trabajo y mejorando la producción. El punto desde donde ve la realidad es claro:

> Somos ricos en las sociedades civilizadas. ¿Por qué hay, pues, esa miseria en torno nuestro?... Porque todo lo necesario para la producción ha sido acaparado por algunos en esta larga historia de saqueos, guerras, ignorancia y opresión en que ha vivido la humanidad… Porque se apropian hoy dos tercios del producto del trabajo humano, dilapidándolos del modo más insensato y escandaloso… Porque le impiden (a las masas) producir lo que necesita y le fuerzan a producir, no lo necesario para los demás, sino lo que más grande beneficio promete al acaparador (Kropotkin, 1971: 13).

10 También desde la antropología se daba por inexistente a la comunalidad y con ella la resistencia. Uno de los más importantes antropólogos indigenistas, Gonzalo Aguirre Beltrán, al referirse al relato de lo comunal que Enrique Flores Magón escucho de su padre, dice: "El conocimiento más cercano a la verdad que la etnografía moderna suministra de la vida en las comunidades indígenas difiere en gran medida de la visión mítica que de ella nos da el pensamiento romántico del siglo décimonono; en el cuadro que pinta Teodoro Flores y que internaliza en el subconsciente de sus hijos, hay algo de cierto y mucho de fantasía" (Aguirre, 1980:IX).

El beneficio del progreso es, desde esa época, algo a lo que deben aspirar todas las sociedades, como una especie de derecho universal por el cual habría que luchar. La conquista del pan o la reconquista de lo humano pasaría necesariamente por la apropiación de los satisfactores de los civilizados. En ese contexto, las sociedades comunales ajenas a la civilización occidental tendrían que dejar de ser comunales para occidentalizarse. En un razonamiento así, lo comunal no sería un valor sino más bien un obstáculo. Pero no era un problema real porque ya se había dado por muerta.

La lucha por los beneficios del progreso queda clara en textos como el fundamental manifiesto del 23 de septiembre de 1911:

> Mexicanos: el Partido Liberal Mexicano reconoce que todo ser humano, por el sólo hecho de venir a la vida, tiene derecho a gozar de todas y cada una de las ventajas que la civilización moderna ofrece, porque esas ventajas son producto del esfuerzo y del sacrificio de la clase trabajadora de todos los tiempos (en: Flores Magón, 1981: 169).

En contraste directo, las carencias derivadas del despojo y de la falta de acceso a los beneficios modernos, aparecía automática e incuestionablemente como un objetivo legítimo de lucha. Pero desde la mirada socialista, positivista, urbana.

3. La resistencia no existía ya

Si reconocían la vida comunal pero estaban seguros de que había sido derrotada por el capitalismo cuatro décadas o 25 años antes de 1911, la resistencia habría muerto con ella. Más aún, al ser derrotada la resistencia murió la vida comunal y los ex-comuneros desposeídos se transformaron en peones o proletarios.

Si para estos revolucionarios la organización "casi comunista" que valoraban había dejado de existir (recientemente, por lo que se podía recurrir a ella para forjar una sociedad anarquista), no había forma de percibir resistencia y mucho menos valorarla. Solamente se hacía referencia a su existencia histórica, lo cual ya era un gran aporte del magonismo. Pero se quedaba corto. Voltairine de Cleyre habló de la resistencia indígena al capitalismo desde la vida comunal y supo ver que

la expansión porfirista de la civilización occidental destruía intencionalmente la vida comunal, y con ella la resistencia. Así que, incluso ella, daba por muerta la resistencia y la comunalidad, aunque les encontraron valor revolucionario, como ningún otro contemporáneo lo hizo[11].

Los magonistas veían entonces a la vida comunal aplastada por el capitalismo, muerta, y por tanto agredida que la situación era insoportable, por lo que había que hacer la revolución. En ese proceso, la mayoría de la población estaba cada vez más lejos del acceso al progreso, a la "civilización", concebidos como los máximos logros de la humanidad, por lo que debían de ser de todos. Las comunidades rurales eran náufragas y sin recursos civilizatorios. En esa mirada, aunque la vida comunal podía ser revivida para reconstruir la sociedad al triunfo de la revolución, tendría que ponerse en sintonía con la modernidad para ser efectiva.

Resistencia y vida comunal hoy

En suma, el panorama que observaban críticamente los magonistas era una sociedad comunal derrotada, despojada, desorganizada, por lo que sus miembros eran absorbidos por el individualismo (propio de Occidente) y por el empobrecimiento radical (propio del desarrollo capitalista). Su lucha sería porque los desposeídos tomaran posesión de los bienes y medios de producción, acabando con el poder económico, político y religioso en que se sustentaba el despojo.

Pero hoy la comunalidad sigue viva y desde ella resisten los pueblos mesoamericanos.

La resistencia y la comunalidad, percibidas muertas-vivas y de alguna manera invisibilizadas, siguieron vigentes en muchas comunidades indígenas y les han permitido seguir enfrentando al capitalismo y también al colonialismo y al etnocidio, y ser capaces de seguir existiendo luego de casi un siglo de agresiones crecientes a su territorio, a su economía, a su organización, a su

11 Es interesante notar que en La conquista del pan Kropotkin no hace referencias a la ayuda mutua, cuya importancia histórica documentó con gran amplitud. El hecho de que su libro El apoyo mutuo como factor de evolución haya sido escrito diez años después del primero no parece ser razón suficiente. Y sin duda Ricardo Flores Magón leyó ambos.

identidad y a su lengua y cultura.

La agresión colonial se intensificó desde la constitución del Estado mexicano y sobre todo a partir del porfiriato en la segunda mitad del siglo XIX, en lo que se ha llamado colonialismo interno. Esa agresión adquiere el carácter etnocida cuando prácticamente el Estado mexicano declara la guerra a las culturas indígenas desde la década de 1920 y la agresión se intensifica cincuenta años después. El contexto de estas agresiones es el capitalismo en sus distintas fases de desarrollo, desde la acumulación originaria del porfiriato hasta el neoextractivismo actual.

La evidente y ampliamente documentada existencia de vida comunal en las comunidades hablantes o no de lenguas indígenas en todo Oaxaca, revela el fuerte carácter de resistencia con que se ha vivido la comunalidad. La etnografía las muestra vivas, florecientes y contradictorias, resultantes de una experiencia humana conflictuada, atravesada por siglos de colonialismo y décadas de brutal etnocidio, que inevitablemente dejan huella. Tienen la imperfección de la utopía realizable pero existen.

La fuerza social de la resistencia que tiene su asiento en sociedades estructuradas con base en el apoyo mutuo y que tratan de generar en su seno orden y solución de conflictos con base en esos recursos de la comunalidad, hacen ver en ellas una lógica plenamente compatible con las aspiraciones anarquistas, si seguimos la definición magonista de anarquía como orden basado en el apoyo mutuo.

Las comunidades mesoamericanas en Oaxaca tienen en su vida comunal la estructura necesaria para tratar de lograr un funcionamiento adecuado, que coyunturalmente logran o pierden pero que es la base para buscarlo. Eso recuerda que para Ricardo Flores Magón el orden buscado es armonía[12],

12 "¡Ah, el orden! Así gimen en estos momentos, todos los partidarios de lo que se llama orden. El orden, para esas pobres gentes, sólo puede subsistir estando la humanidad sometida a la férula del polizonte, del soldado, del juez, del carcelero, del verdugo y del gobernante.

Pero eso no es el orden. Yo entiendo por orden: armonía, y la armonía no puede ni debe existir mientras haya sobre la superficie del planeta seres humanos que tienen qué comer en abundancia, y seres humanos que no tienen un pedazo de pan que llevarse a la boca" ("¡Muera el orden!", en

pero no armonía idílica y por tanto irreal, sino socialmente construida, con base en la participación colectiva en los asuntos de la comunidad, tratando de generar relaciones armónicas e igualitarias en sociedades que siempre son conflictivas y de desiguales.

La sociedad anarquista sigue siendo un objetivo por lograr. Pero la anarquía hoy, en Oaxaca, podríamos definirla como orden basado en el apoyo mutuo frente al desorden capitalista colonial.

No se trata de un tipo de orden que haya que construir una vez derrotado el sistema totalitario que nos rige, sino que ha sido la base para resistir frente al desorden, para mantener una fuerza organizativa cimentada en la cultura originaria con la que se ha resistido al desorden establecido.

La comunalidad es orden basado en el apoyo mutuo. Es orden local, organización que no se hace descomunal y se sale de las manos de la gente, sino que puede seguir estando bajo el control de la asamblea. Es apoyo mutuo con gusto, festivo, es costumbre que se celebra.

Lo que se necesita en Oaxaca no es construir algo nuevo sino destruir algo impuesto, transformarlo en algo positivo. Es decir mantener el orden comunal, extenderlo, fortalecerlo y luchar por acabar con el desorden colonial capitalista.

Extender el orden comunal significa, según una de las propuestas del movimiento indígena, la reconstitución de pueblos, es decir, la promoción de asambleas panétnicas que abarquen a todas las comunidades (me refiero a sus asambleas) de cada pueblo indígena. Pero también la conformación de asambleas regionales de comunidades no solamente indígenas, y de conformación de espacios urbanos de empoderamiento mediante asambleas territoriales (colonias, barrios, cuadras) y temáticas (de género, de estudiantes, de trabajadores, etc.)[13].

Tal vez la opción sea construir esos espacios de emancipación para ir socavando al Estado disminuyéndolo hasta tomar en manos confederadas las funciones de coordinación regional y nacional, al menos en tanto se discute la conveniencia o no de la figura organizativa nacional.

Regeneración, 13 de mayo de 1911, en: Flores Magón, 1980: 87).

13 Raúl Zibechi (2008) los llama espacios de emancipación y documenta diversos ejemplos en el continente.

La lucha contra el poder capitalista es hoy la lucha contra el narco-Estado nacional, y la destrucción del desorden imperante pasa necesariamente por el fin del capitalismo, del colonialismo etnocida y del Estado. Uno de los ámbitos más potentes para enfrentarlos en una perspectiva anarquista (que engloba el orden basado en el apoyo mutuo con la autogestión basada en la comunalidad y la soberanía alimentaria) es la vida comunal mesoamericana, y no se debe olvidar que esa vida comunal tiene su centro y sentido profundo en la milpa (Rendón, 2011) para las comunidades rurales.

Ayer y hoy

Hay algunas diferencias que es importante considerar entre el ayer y el hoy en el orden basado en el apoyo mutuo percibido desde Oaxaca y sus posibilidades constructivas, entre otras las siguientes[14]:

1. La resistencia comunitaria ha mostrado la fortaleza de la vida comunal, pues la agresión etnocida del Estado mexicano se intensificó al máximo a partir de la década de 1920, después de la llamada revolución y de la muerte de Ricardo Flores Magón.
2. Hoy hay cada vez más adultos y jóvenes que piensan críticamente su realidad y el proceso de fortalecimiento de su identidad, luego de décadas de avergonzamiento, muestra una dinámica cercana al momento en que la resistencia cumpla su objetivo social: dar paso a la liberación, luego de haber incubado lo propio.

14 Hay que decir que hoy, como en su momento lo hizo Aguirre Beltrán, muchos académicos aseguran que lo indio es una invención de antropólogos, que la vida comunal es automáticamente sinónimo de sociedad idílica y por lo tanto es irreal, que la idea de comunalidad es esencialista y por tanto cuestionable, que la comunidad está llena de conflictos y es presa fácil de la manipulación, llegando a poner sus tradiciones al servicio de la dominación y la violación de derechos humanos. Es decir, que lo evidente debe ser puesto en duda y visto desde una realidad ajena en aras de lograr rigor académico frente a una teoría que, en el mejor de los casos, es considerada mirada empirista, no científica. Obviamente, la descalificación de la comunalidad significa rápidamente descalificación o menosprecio por la resistencia. Para ese sector de la academia, el orden basado en el apoyo mutuo se hundió hace tiempo o naufraga miserablemente.

3. A diferencia de la época magonista, en que lo comunal apenas se percibía, hoy se cuenta con décadas de formulación y conformación de una idea sistemática, la comunalidad, que se apropian distintos actores sociales.
4. El individualismo se ha desarrollado desgastando y desorientando la vida comunitaria, debilitando la resistencia.
5. El progreso muestra hoy su falacia, sus graves consecuencias y sus contradicciones, más allá de sus beneficios. Y estos beneficios son contrastados con la capacidad autogestiva de lo comunitario. Y los beneficios de la ciencia y la tecnología están siendo apropiados con diversos ritmos por intelectuales y académicos locales.
6. La perspectiva socialista que mostraba un capitalismo depredador en expansión incontrolable, cede ante la perspectiva de espacios de resistencia a la depredación.
7. Esa misma perspectiva, que no encontraba valor en lo indígena o comunal –salvo casos como el magonismo o pensadores como Mariátegui y de alguna manera Chayanov–, ha tenido que reconocer el carácter positivo de la resistencia anticapitalista desde lo comunal.
8. Hoy, la comunalidad cuenta con diversos teóricos anarquistas además de Kropotkin, para argumentar sus razonamientos e intenciones, como Murray Bookchin (en especial sus tesis sobre municipalismo libertario) y Pierre Clastres (sobre todo su caracterización del Estado monológico y los intentos por evitarlo).

Las comunidades mesoamericanas y los ámbitos donde se construya vida comunal son espacios donde el orden basado en el apoyo mutuo define la vida y su forma de comprenderla. Estos espacios serán parte de sociedades comunistas ácratas cuando desde ellos y a través de diversas formas de lucha y acción se derrote al desorden sustentado por el narco-Estado, el capitalismo y el colonialismo, sustituyéndolos por confederaciones de base, producción (incluso de alta tecnología) controlada por la gente y relaciones interculturales.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo
1970 "Introducción". En: *Ricardo Flores Magón. Antología*. México. UNAM.

Bartra, Armando
1977 *Regeneración 1900-1918*. México. Era..
De Cleyre, Voltairine
1914 "The Mexican Revolution", en: Alexander Berkman (Ed.), *Selected Works of Voltairine de Cleyre*, New York: Mother Earth Publishing Association.

Flores Magón, Ricardo
1976 *Su vida, su obra (con un estudio de B. Cano Ruiz) y 42 cartas en facsímil escritas en inglés durante los dos últimos años de su prisión y de su vida (traducidas al castellano por Proudhon Carbó)*. México: Editores Mexicanos Unidos.
1980 *Artículos Políticos 1911*. México: Antorcha.
1981 *Artículos Políticos 1912*. México: Antorcha.
1981a *¿Para qué sirve la autoridad? y otros cuentos*. México. Antorcha.
1982 *Artículos Políticos 1914*. México: Ediciones Antorcha.
2009 *Obras de teatro*. Oaxaca: CSEIIO.

Gómez-Quiñones, Juan
1977 *Las ideas políticas de Ricardo Flores Magón*. México, Era.
González Casanova, Pablo
2006 "Colonialismo interno (una redefinición)", en: *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas,* Atilio Boron y otros

(Comps.). Buenos Aires, CLACSO. Consultado en la página: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/marix.html

Hernández Padilla, Salvador
1984 *El magonismo, historia de una pasión libertaria, 1900-1922*. México: Era.

Kaplan, Samuel
2006 *Peleamos contra la injusticia. La vida de Enrique Flores Magón contada por él mismo*. Oaxaca: IEEPO - SUNEO.

Kropotkin, Piotr
1971 *La conquista del pan*. Barcelona: Editorial Mateu.

La Botz, Dan
2014 *The American Left and the Mexican Revolution, 1905-1930*. Cap. 4, American Anarchists and the Mexican Revolution. Consultado en https://thebasebk.org/wp-content/uploads/2014/05/Chapter-4-American-Anarchists-and-the-Mexican-Revolution.pdf

López, Chantal y Omar Cortés
1985 *El Partido Liberal Mexicano (1906-1908)*. México: Ed. Antorcha.

Maldonado, Benjamín
2012 *Magonismo y vida comunal mesoamericana*. Oaxaca: CSEIIO. https://anarkobiblioteka2.files.wordpress.com/2016/08/magonismo_y_vida_comunal_mesoamericana_-_benjamc3adn_maldonado.pdf

Torres Parés, Javier
1990 *La revolución sin fronteras*. México. UNAM.

Zibechi, Raúl
2008 *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. México: Bajo Tierra y Sísifo Ediciones.

La dimensión del drama ácrata en La sirena roja de Marcelino Dávalos[1]

Mary Carmen Lara Orozco

La construcción dramatúrgica del teatro anarquista se articula partiendo de la confrontación y desestabilización de la visión hegemónica de la realidad social. La dramaturgia como sistema vivo, dinámico y de intercambio visual (por los artefactos teatrales) se caracteriza desde los principios básicos de los ideales ácratas y de la figura del héroe romántico, la unión del pueblo para el fortalecimiento de la lucha por el declive del gobierno, la igualdad social y el reparto equitativo de las utilidades económicas. Las dimensiones siguientes las propongo como pautas para analizar textos dramatúrgicos anarquistas, pues en su mayoría no tienen la estructura artistotélica, debido a su constante reflexión y mensaje panfletario, o a servicio de la ideología, lo que da como resultado una estética y profundidad propia.

El texto propuesto para ser analizado desde su contexto histórico y estructura dramática es *La sirena roja* de Marcelino Dávalos, publicada en la revista *Carne de cañón* en 1915. *La sirena roja* nos invita a la simulación del hecho teatral desde su perspectiva simbólica y social. Las obras teatrales ácratas en su

1 Para información más detallada consultar mi libro: En el vaivén del frente rojo. La escena anarquista en la ciudad de Veracruz en 1922 y 1923. Ed. REDEZ y MAREA NEGRA. 2015.

estructura dramática cuentan con las siguientes características:

1. Antinómica: la estructura del texto dramático tiene un sentido paradójico en el que los escenarios citados son caracterizados por converger dentro de la esfera de lo liminal y por el juego de oposiciones espaciales (inclusión/exclusión; periferia/centro). Lugares binómicos que por su tipología se apartan de la visión de lo moderno, y se sitúan como algo asincopado. Las comunitas liminales están en constante estado de depuración de los *habitus* impuestos subversivamente por el control institucional dominante; el punto de coexistencia radica a través de la acción de los personajes liminales/ácratas, que desarrollan estrategias artísticas para intervenir en los espacios oficiales o públicos. Los límites periferia/centro, se rompen, la experiencia perceptible es rebasada y se vuelve trascendente, lo que en su momento prevalecía en una separación frígida, el grito estridente de la periferia, lo une mediante la evocación a la lucha. La ficción se confronta con la realidad. Los lugares descritos en las obras ácratas son lugares reales, enmarcados por acciones históricas del drama social, con lo cual se enfrenta al hecho socio-político, como la afección o la peste, la realidad palpable que escinde al sector popular frente al burgués.
2. Evolucionista: las acciones de los personajes principales, el pueblo, en sus diferentes caracterizaciones humanas, siempre busca ascender de manera orgánica, es decir, a partir de una entera reflexión mediante la ruptura de dogmas y cadenas establecidas por la moral convencional y el gobierno. La toma de conciencia y la lucha en conjunto con el otro, los otros; tienen un lugar preponderante. El héroe o la figura principal ácrata (arquetipo dominante) es uno más del pueblo, como acción simbólica-figurativa, encarnada en el instante combativo de ejercer la lucha, la huelga, la acción directa, etc. La figura del héroe, sea hombre o mujer, solo es la semilla que permite la germinación de la acción para la Revolución social. Siempre de manera ascendente la acción se decanta y puede terminar de manera trágica ya sea por una muerte necesaria que significa la reivindicación del pensamiento popular; o

de manera justa cuando existe la toma de conciencia del ideal libertario, sin un final trágico.

3. Personajes: simbólicamente las acciones de los protagonistas y antagonistas son personificadas en íconos que le dan forma y personalidad a los actuantes de las obras anarquistas: La Revolución Social, Acracia, La Sirena Roja, El Pueblo, El Héroe, El Mártir; El Vejete, El Militar, La Religión, El Gobierno, etc., personajes que semióticamente son formulados por adjetivaciones, las cuales significan los artefactos utilizados en los dramas sociales; en caso del sector perteneciente al poder las características caen dentro del expresionismo satírico, caricaturista, humillan la condición social del retratado, al punto de convertirlo en un mortal desprotegido de los privilegios que su posición clasista les otorga. En el caso del sector popular u obrero, se necesita del hacinamiento de figuras alegóricas que enaltezcan a la lucha libertaria y a la eficiencia en la acción directa, los personajes no pueden ser del todo reales, se necesita del héroe, del estandarte y las figuras alegóricas que sorprendan. Dichas características de los personajes se convierten en sustantivos esenciales de toda obra ácrata, los cuales crean la trama de conflictos esenciales.
4. Retórica monológica: mediante el discurso proselitista (efectuado por la alegoría o el héroe) con el fin de exaltar la acción directa. El monólogo anarquista se basa en un discurso donde los ideales ácratas se reciban fácilmente por el espectador, ya no es un receptor pasivo, el fin último es incitar mediante el discurso homologado el enfrentamiento, por medio del camino que le ha sido señalado por el personaje alegórico, para salir del umbral, aspecto transicional (la zona liminal) que sucumbe cuando se toma la conciencia directa de la situación personal y social. En este aspecto el personaje principal ácrata se encuentra sorpresivamente en una constante mayéutica con el medio y con él mismo. Cuando llega la luz, después del proceso de parto, invita a los demás (el pueblo, los obreros) a que pasen por el mismo proceso de transformación, rito de passage, mediante su guía. Esto es quitar el sesgo, las cadenas y el amarre del sometimiento, para renacer como sujetos

libres.

5. Convivio aurático: es cuando el discurso o narrativa de la obra dramática es entendida en su aspecto intelectual y sensitivo por el espectador, creando el acontecimiento convivial: la esencia de la obra de arte, el numen, la comunión. Sabemos que el producto final de la obra teatral es siempre cambiante, pero la expectación no se exenta de la realidad social en su estética y narrativa poética. Los textos dramáticos libertarios al estar basados en acciones socio-históricas y políticas reales, son más cercanos para el binomio actor-espectador, permitiendo el flujo y logrando uno de los principales cometidos del ideal ácrata: la asimilación directa del lenguaje anarquista. Al definirse las acciones de los personajes dentro de los aspectos de la realidad, la zona aurática existe, y el metalenguaje libertario se engrana en la entrañas del espectador: El pueblo.

La sirena roja en la mar alborotada

Los que lleváis piedras a los lomos como bestias de carga, para construir palacios de magnates, ensayad a formar trincheras con ellas (La Sirena Roja)

Las sirenas según la personificación moderna, son una yuxtaposición entre la mitología nórdica y griega, mujeres anfibios, las cuales con su canto endulzan al marinero u oyente cercano. El arquetipo de la sirena en la dramaturgia anarquista, connotó a la liberación del espíritu del pueblo en oda a la toma de conciencia y acción libertaria. *La sirena roja*[2] (1908) de Marcelino Dávalos fue publicada en 1915 en la revista *Carne de cañón*[3]. Dicha obra corresponde al contexto en el cual se fue forjando la ideología anarquista de la ciudad de Veracruz. Según Marcela del Río Reyes (1997), la obra de Dávalos no fue

2 Areíto Arte Acción en el marco del 2do., Encuentro de Arte Libertario (2013) llevado a cabo en La Casa de Nadie de la ciudad de Xalapa, ver, puso a escena la obra.

3 La obra se consiguió gracias al fondo bibliográfico teatral, que conserva el Maestro Beverido en Candilejas, Biblioteca Teatral, ubicada en la ciudad de Xalapa, Ver.

llevada a escena por el mensaje tácito en contra del porfirismo. Marcelino Dávalos nació en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, el 26 de abril de 1871 y murió a los 52 años, fue músico, pintor, dramaturgo y poeta. Su producción teatral fue vasta, "escribió más 19 obras de teatro" (92), el discurso de sus obras comparte varios principios ideológicos ácratas, "Dávalos se identificó con el anarquismo" (92). Socorro Merlín menciona, que la ideología libertaria del dramaturgo fue propiciada por su estancia en Yucatán y Quintana Roo,

> Allí se explotaba a los forzados que iban como presos a cultivar el hule y el henequén. El dramaturgo estuvo allí como agente de fomento en los juzgados del distrito del estado de Yucatán y como agente en el ramo de terrenos baldíos en el de Quintana Roo. Allí palpó los sufrimientos de los forzados y escribió dos obras: *La sirena roja* y *La gaviota muerta*. (Merlín 2008)[4]

La sirena roja hace alusión a los acontecimientos que precedieron la revolución de 1910. Dávalos como muchos otros libertarios también fue encarcelado y exiliado durante el periodo de Huerta. Cuando este último es derrocado por Venustiano Carranza, Dávalos y otros exiliados regresan a México para apoyar al gobierno carrancista. La vida política de Dávalos le ayudó a distinguir las injusticias y los desatinos de la Revolución, la cual había dejado a un México caótico y endeble ante las necesidades sociales de los desprotegidos. Su participación política con Venustiano Carranza lo hace desengañarse y darse cuenta que la historia se repite cíclicamente, tópico que distingue a Dávalos en la mayoría de sus obras teatrales[5]. En la última etapa de su producción artística escribe el *Chicote chico* y la *Hidra roja*[6], "las cuales cierran el ciclo político de Marcelino, fueron escritas y publicadas en 1923 año de su muerte" (Merlín 2008).

4 Documentos del Archivo General de la Nación. Secretaría de Justicia (117) volúmenes 516, 756, 596, 597, expedientes 15 y18 de 1905 y 1911, expedientes 24 y 15 de 1907 consultados por Socorro Merlín.

5 También escribió cuento y poesía.

6 De ideología anarquista.

La sirena roja por su temática disidente y los escenarios en donde se desarrollan las acciones de los personajes, nos confrontan con los movimientos populares acaecidos en 1922 (huelga inquilinaria) y 1923 (huelga general) en el puerto de Veracruz. La obra de La sirena roja para los trabajadores del puerto de Veracruz, sintetizó la fuerza emblemática de la lucha radical, por medio de la figura del sujeto actancial, el pueblo, y el personaje principal: la Sirena Roja. Para Socorro Merlín el personaje de la Sirena es un arquetipo que tiene una carga plástica potencial, simboliza y significa gran parte del movimiento libertario en sus extensiones históricas iconográficas.

> La palabra roja que adjetiva a sirena, remite, en la cultura occidental, a sangre, corazón, fuego, llama, gorro de la mujer que simboliza la libertad, huelga, bandera e insignia del Partido Liberal Mexicano que se lanzó a la lucha revolucionaria desde los años anteriores a 1910, "rojos" son llamados los comunistas, socialistas y anarquistas. La Sirena Roja de Dávalos invita a pensar en la dama tocada con el gorro rojo, la Marianne, que empuñando una tea, simbolizó la Revolución Francesa. Algo de todo esto avanza al receptor el título de la obra. (Merlín 2008).

El texto tiene dieciséis personajes que convergen en dos espacios diferentes según el cuadro. Es una profecía dramatizada en un acto, dispuesto en tres cuadros. La obra se caracteriza por representarnos atmósferas sombrías en dos escenarios distintos. Los personajes-pueblo, se encuentran en un constante *rictus famelicus*[7], han sido exiliados, se dirigen hacia un destino impuesto que pareciera ser el patrimonio de todos los desheredados. Las acciones de los personajes se caracterizan por estar en un constante ritual de depuración y sanación de conciencia.

La alegoría de la *Sirena Roja* simboliza a la Revolución social y como tal no se inhibe por criticar al mundo opresor, caótico y por consiguiente a sus gobernantes. *Los Soldados*

7 Expresión del rostro que evoca hambre.

y *el Vejete* representan las fuerzas tiranas. El personaje del *Pueblo* es caracterizado visualmente de manera colectiva en la primera escena, en las escenas siguientes cada personaje creado, denota y simboliza a la clase popular mexicana. La obra refiere ambientes de pobreza, miseria, producto de un régimen dictatorial establecido por el porfiriato. El año en el que fue realizada, 1908, da un marco temporal importante, para caracterizarla no solo por su valor artístico y poético, sino también como un documento histórico y social, en el cual es retratada la realidad mexicana.

La carga semántica de la obra reside en el discurso narrativo de las didascalías, mismas que simbolizan de una manera plástica las acciones de los personajes, así como la característica de su creación interpretativa. Dicha manera de interpretar los personajes es parte de la propuesta estética con un discurso modernista, los cuales no solo representan la condición social de la cual forman parte, sino que en sus diálogos proyectan una poética partidaria del simbolismo. Pareciera que el personaje mujer-anfibio de la Sirena Roja es el ensueño mesiánico del ideal libertario, sus formas anfibias confundidas en el mar, transportan a una abstracción un tanto surrealista. En *La sirena roja* existen varios referentes plásticos, los cuales permiten establecer la idea de que Dávalos era un artista e intelectual visionario. Los elementos plásticos y escénicos evocados en sus obras, se adelantan a algunos de los ismos adoptados por las vanguardias.

Los personajes pertenecen a dos clases, los cautivos y sus familiares (pueblo) y por otra parte los militares (gobierno represor), los primeros personifican la voz del pueblo mexicano en situación de crisis y los segundos la voz del aparato represor. Los personajes que tienen una carga figurativa más reiterativa, son los que sintetizan la acción del movimiento anarquista, tales como: la Sirena Roja es la conciencia del pueblo, simbolizada semánticamente por la cromaticidad del rojo, que representa el despertar de la razón e invita al levantamiento, a la protesta; el personaje del Mocetón cumple con el valor alegórico de la esperanza, caracterizada por la búsqueda hacia la reivindicación del pueblo oprimido; el Vejete personifica la dictadura del porfiriato y a su representante, y los Soldados simbolizan a la clase subordinada, el gobierno totalitario.

La construcción de los escenarios de cada cuadro, son

caracterizados por crear espacios que otorgan una carga sensitiva al lector, mediante la función de las didascalías, permitiendo la posibilidad de construir metafóricamente un universo plástico. Al decir relativamente imaginarios, me refiero a que los dos lugares que se presentan en la obra, son escenarios reales, el puerto o muelle que contextualiza el primero y tercer cuadro, podría ser el de cualquier ciudad cercana al mar, necesario por la constitución física de nuestro personaje protagónico. El lugar puerto, como espacio geográfico, ha sido caracterizado históricamente como lugar de tránsito mercantil, propiciando el intercambio cultural e ideológico, extranjero y nacional. Por lo tanto semillero de movimientos revolucionarios de gran importancia.

La Siberia Mexicana es el otro escenario que contextualiza el segundo cuadro de la obra. Marcelino Dávalos al hacer mención del lugar no limitó las ficciones, a partir de la construcción de la realidad representada en el texto. La Siberia Mexicana se ubicaba en el centro de la ciudad de Quintana Roo (Vigía Chico), lugar que durante los años del porfiriato se convirtió en colonia penal, llamada "Cuerpo de Operarios", conocida también como Infierno Verde. Quizá la profesión de Dávalos le permitió ser parte de alguna litigación en dicho lugar, debido a que fue agente importante en la defensa de los derechos de los exiliados, causa por la que Victoriano Huerta lo exilia a los Estados Unidos, pero en 1908 regresa y crea en Vigía Chico, *La sirena roja*.

Cuadro para el análisis de la dramaturgia ácrata	
La sirena roja	**Elementos para el análisis**
El Novio: [...] Una vez en el destierro, por escatimar las caricias de los capataces; por sustraerme a la esclavitud entre los henequeros; para librarme de las bellaquerías de la soldadesca muy posibles es que te sacrificaría [...] ¡Te sacrificaría! Y al fin y al cabo eres solo mi esposa, pero la libertad es mi querida. Se ama mucho más a una querida.	**Evolucionista.** Se nota la búsqueda de ascensión de los personajes, invitando a los demás por medio del discurso libertario a formar un cuerpo en común, hacia la proclama por la libertad humana, de los valores fundamentales del pensamiento anárquico.
La Sirena Roja: Nada es el dolor vuestro comparado con el mío: libertos por fuerza, añoráis a la postre los grilletes... ¡yo soy el eterno grito rebelde y por eso mi angustia es mayor! ¡Treinta años hace vivo encadenada y sin embargo... aguardo al elegido, al príncipe del encantado país...él me despertará con un ósculo de amor; distenderá la pompa de mi manto de púrpura... Aguarda...aguardad...	**Antinómica.** Mediante la ruptura con la realidad social convencional, se invita a la transgresión del yugo dominante. Invitando al pueblo a tomar conciencia mediante la infracción total (acción directa/múltiple) de las acciones sociales, en un frente en común con el fin de despertar al príncipe de la Sirena: la Revolución Social el cual funge como rebelión en el caso de Isabel.
La Sirena Roja: El hombre pensamiento es la sombra de un hombre; el hombre acción... ¡ese es el hombre! ¿Os resignaís todavía? ¿Cuál fue tu delito?	**Retórica monológica.** Los diálogos invitan a la toma de conciencia desde la interpretación del personaje como símbolo dominante, ya sea en su caracterización de arquetipo o figura alegórica.

Bibliografía

Fuentes documentales
Fondo Adalberto Tejeda.1920-1924. Archivo Estatal de la Ciudad de Xalapa, Ver. Caja 22 p. 121.

Catálogo Miguel Ángel Montoya del archivo sindical del puerto de Veracruz. México: INAH.

Fuentes hemerográficas.
El Arte Musical. Tomo 1- 240 vols. Año 1920-24. Veracruz: Archivo Histórico.

El Frente Único. 1922. Archivo Estatal de la Ciudad de Xalapa, Ver.

El Proletario. 1924. Archivo Estatal de la Ciudad de Xalapa, Ver.
Fototeca. Archivo Estatal de la Ciudad de Xalapa, Ver.

Bibliografía de las artes escénicas
Dávalos, Marcelino. 1982. La sirena roja, en Wilberto Cantón, Teatro de la Revolución Mexicana. México: Aguilar.
Dubatti, Jorge. 2008. Cartografía Teatral, Introducción al Teatro Comparado. Argentina: Atuel.
__________. 2009. Concepciones de Teatro. Poéticas teatrales y bases epistemológicas. Argentina: Colihue.
Dueñas, Pablo. 1995. Teatro mexicano, Historia y dramaturgia. XX Teatro de revista (1904-1936). México: CONACULTA.
Merlín, Socorro. 2004. La Sirena Roja de Marcelino Dávalos. Tema y Variaciones de Literatura 23: El teatro Mexicano del siglo XX. México. Universidad Autónoma Metropolitana. División de Ciencias Sociales y Humanidades.
Roca, Juan Manuel y Álvarez Darío, Iván. 2008. Diccionario anarquista de emergencia. Norma: Bogotá.

Apuntes para el inicio / notas para la confrontación

Sergio Reynaga
La Paz, Baja California Sur, México, Enero 2018

El siguiente texto, presenta a manera introductoria, y con efectos de visibilizar el conflicto en el norte del Cauca, algunas de las notas hechas durante nuestra participación en los procesos de liberación de la Madre Tierra, entre julio y agosto del 2016, junto a las compañeras de **Enraizando, Rebeldía contrainformativa** y **Lxs comunes**. También contiene algunas de nuestras reflexiones fruto del encuentro y la lucha conjunta. **Advertencia:** Los apuntes son presentados a lo largo del discurso, en el mismo orden en que fueron realizados. Desde aquí un abrazo y un beso a todas las compañeras en Bogotá, Palmira, Calí y el Cauca.

I

Aunque los orígenes del conflicto pueden rastrarse hasta la Colonia, el inicio de la liberación contemporánea, nos coloca en el primer esfuerzo, el 16 de diciembre del 2014, en el cual se logran ocupar 2000 hectáreas en el municipio de Corinto. La lucha frontal contra los monocultivos de caña de azúcar, propiedad de INCAUCA, de manera más concreta del empresario Ardila Lule. Los principales ejes de acción, oponen la superación de la crisis alimentaria y de agua que azota a la comunidad Nasa (su traducción al castellano es: pueblo), mientras que históricamente han sido replegadas a las tierras altas, las cuales son infértiles. Más aún, el ejercicio significa entonces, sustituir la caña utilizada para fabricar combustible, por cultivos de frijol, maíz y auyama. La estrategia, parece ser la construcción de autogobiernos, en el que las relaciones sujeto-naturaleza, representan la forma igualitaria de las relaciones sujeto-sujeto. *Es decir, la dislocación de las formas de explotación de las relaciones económicas actuales.* Educación y salud, también son acordes clave para la movilización en los territorios en lucha. Existen cinco resguardos indígenas, desde el inicio de la confrontación han sufrido el asedio de paramilitares pagados por los terratenientes y efectuados la mayor parte de las veces por el ejército y el Escuadrón Móvil Anti Disturbios, el ESMAD.

En el año 2015 los puntos de liberación de la Madre Tierra se organizan, tal articulación marcha por Colombia en lo que conocimos como *La minga de comunicación.* Minga, significa pedir comunidad, es pues una práctica comunitaria que llama a la solidaridad en determinados momentos, aunque sus alcances pueden permanecer sostenidos en la construcción de la vida cotidiana, en lo que nosotros pudiéramos llamar: apoyo mutuo. Por otra parte pudiera ser armónico con el tequio, práctica comunitaria del sur de México. Durante el 2008, la minga social y comunitaria marcha a Bogotá adhiriendo a la comunidad en el camino, su objetivo: hablar con los otros, los marginados, para el reconocimiento de sus experiencias y dolores. Aquí la dignidad se vuelve un horizonte ético-político: unidad, compartir, trabajo, reflexión: ¡Minga!

II

Anarquismo y antagonismo actual

Una astilla en la memoria de los vencidos, eso me parece la desarticulación de las comunidades latinoamericanas en resistencia. Hace tiempo que las figuras ideológicas del anarquismo teorético clásico, se alejó del trabajo de base, sus límites lo vuelven inoperante e incomunicable en términos cotidianos. Me refiero a que las comunidades en confrontación con el poder, se auto-crean, sin necesidad de definirse a través de una única composición teórica. El conocimiento parece famélico de práctica y teoría en relaciones circulares. El muro histórico de la ideologización cancela. Las autonomías locales representan la composición de un horizonte libertario latinoamericano, es el ejercicio de la recuperación de la política en clave relacional y cotidiana, la conquista del tiempo como espacio para el desenvolvimiento de la vida. Una ruptura con la mercantilización del flujo de la humanidad. La toma de tierras, su colectivización en Colombia y México, son dos formas políticas que acuden a *la conquista del pan*, nosotras, les debemos labor de acompañamiento y dialogo: aprendizaje, reconocimiento, quizá dicha relación dialogal, suponga la composición de revueltas epistémicas. La pureza del catecismo revolucionario se enfrenta hoy pues, al carácter contingente de las colectividades en lucha, puesto que al autodeterminarse y asumir su capacidad creativa, despliegan un movimiento multiforme que tiene sus historias, sus palabras, sus partículas tejidas en la conquista de la vida plena, evocándola aquí y ahora, desde el pasado y las significaciones propias, desde sus dolores, en el proceso de vinculación con el mundo, a través de la personalización del conflicto.

El compromiso parece ser con la memoria de los vencidos. El horizonte libertario debe sumarse a las comunidades, debe renunciar a la gloria de sus hombres de genio y sus composiciones teóricas como baluartes ideológicos. No es ningún imposible, incluso hoy. Los excluidos seguimos andando en el abismo, toda vez que existimos en la precariedad, en el ejercicio de sobrevivir, de tal manera que al extender las propuestas de la autonomía libertaria, no habrá más que la recuperación del tiempo que hoy es sometido por el *continuum* capitalista. Esto

significa quebrar la normalidad de la repetición y el castigo. La ocupación y práctica del territorio hace posible la dignidad de la comunidad mediante la acción directa en sus espacios. Si en los barrios, las comunidades urbanas, caminamos hacía la apropiación de la ciudad, contra el despojo y el desprecio, no se hace más que acudir a la composición de vínculos relacionales otros, que garanticen las condiciones básicas para vivir. No hay ambigüedad política, toda forma relacional exige el dialogo y la tensión, todo lo humano, la composición societaria es política, por lo tanto, la experiencia cotidiana es una experiencia genuina de la crisis con la realidad generalizada, incluso en la desaparición voluntaria del individualismo neoliberal hay un acto político: el de la sumisión.

La injusticia puede ser una formula negativa para potenciar la inventiva social, es decir, que a propósito de los dolores locales, se vuelve urgente el despliegue de estrategias de vinculación ética, supone un espacio común de los pueblos latinoamericanos arrastrados al derrotero de la historia. Si atendemos a la ausencia de experiencias de justicia, entendemos que la justicia puede realizarse a partir del vacío, es decir en su invención, en detrimento de las instituciones supra-sociales que presumen garantizarla. Es decir: *La justicia puede ser una articulación de oposiciones a su ausencia, desde la vida cotidiana y la comunidad, desde sus figuras históricas y su afinación, en la autodeterminación del rumbo de sus vidas.* Los lugares comunes de las luchas latinoamericanas, son sus inicios, detonaciones primordiales, una constante tensión contra el despojo y el saqueo. El capitalismo y la explotación, solo son posibles a través del despojo y la exclusión. *El daño y la carencia, no solo potencian la miseria, sino también la solidaridad y la vinculación, en la personalización de la crisis, en consecuencia: la lucha contra el castigo.* **Pero no bastará la precarización, sino hay labor de acompañamiento y dialogo. Escuchar y tejer en la palabra, el conocimiento de los dolores de las otras. ¡El apoyo mutuo!**

Apropiarnos de la experiencia de la exclusión, nos opone la construcción de relaciones que develen la crisis de la dominación, nuestro desenvolvimiento es la confrontación y la conducta política. En este sentido el carácter internacional de la lucha por la emancipación de la tierra y las personas, desde Latinoamérica, se instituye desde el dolor. Las autonomías libertarias desplegadas en el apoyo mutuo se prefiguran como

núcleos afectivos en los márgenes.

III

Contra el poder: el tequio y la minga, por la vida plena

Hay figuras organizativas en los pueblos originarios que parecen cumplir *funciones similares,* en este sentido se puede armonizar el tequio y la minga, que operan como llamado a la comunidad para el trabajo y la composición de vínculos relacionales, incluso para pensar. Las comunidades indígenas despliegan estas estrategias como formas de reconocerse y conservar su cultura y tradiciones históricas, incluso la forma en la que entienden las mismas. Sin embargo, esto no significa que no se transformen, desde adentro, las comunidades Nasa, comprenden que el cambio y el dialogo con las otras, no solo es necesario, sino urgente. Estos procesos son constantes en Oaxaca y el Cauca. Este ejercicio funciona para establecer y recuperar las relaciones colectivas. Estas líneas me parecen importantes, por la posibilidad: *la inclusión como estrategia contra el aislamiento y la desaparición de sus figuras organizacionales*. *La organización es pues, el soporte del trabajo común*. Asegurar una experiencia relacional genuina, atiende a la urgencia de ocupar el territorio en el ejercicio de habitarlo, con todo lo que eso implica, pues esto supone la composición de cada clave del espectro cotidiano del conjunto social comunitario. La vida plena se despliega desde estos nodos, pues permiten el establecimiento de puntos de apoyo y relaciones circulares entre el individuo y el colectivo.

IV

De la guardia indígena

López Adentro, resguardo Toez / 3 de agosto de 2016

Conversación con Manuel, Jefe de la guardia

La comunidad se compone de afros, indígenas y campesinos mestizos. La recuperación de la tierra tiene dos etapas de socialización. La primera es la etapa común, que tiene que ver con la defensa del territorio ancestral y la segunda, la que permite que las familias, por posesión y uso, obtengan tierra para vivienda y pequeña producción de autoconsumo. Las mingas que resultan de la articulación de estrategias comunitarias, obedecen a la necesidad, pues: "La necesidad es de un solo color". En este sentido la solidaridad inter-étnica, es una estrategia de resistencia frente al Estado y el capital. El arroz, el frijol y el maíz que se cosechan son de uso común. Se planean procesadoras propias, una organización económica colectiva, con la finalidad de fortalecer las autonomías, algunos sectores como salud y educación son primordiales. La autonomía en el Cauca es de carácter político, por lo tanto la organización económica es un proceso urgente, para asegurar la autodeterminación y la emancipación de sus territorios. No obstante, los programas estatales tienen una presencia mínima (como en la mayor parte de los barrios y comunidades internacionales), pero importante. Por otra parte, no es solo la maquinaria neoliberal la que los ataca, sino también la insurgencia colombiana: Las FARC. Uno de los casos más hondos en la memoria de esta comunidad y la lucha por la liberación de la madre tierra, es el asesinato del compañero Rodolfo Maya, ejecutado por la guerrilla. Él era un comunero, las comunidades ya no asumen los programas políticos de la Izquierda armada, mientras organizan escuelas de formación política para la personalización del conflicto indígena. El pueblo Nasa, no sólo está recuperando los territorios, sino también su memoria histórica. La minga tiene también una dimensión en el pensamiento, se usa para llamar a la reflexión, la organización y el trabajo. Es reunirse a pensar qué se puede hacer para concretar sus prácticas. Desde las niñas hasta los más viejos participan. *El lugar de la minga es la Tulpa o sitio de los espíritus, originalmente había una en cada casa, hoy en esta comunidad hay*

una como espacio comunitario. La guardia indígena es el trabajo voluntario, debe gustarle al compañero que se implica con las labores de la comunidad, esto significa la autodeterminación de las individualidades que componen la organización.

Sobre la cárcel / lugares de armonización

La cárcel y el aislamiento no son una opción para la autonomía Nasa. Ellos asumen a los que mantienen conductas antisociales hacía el trabajo comunitario, para la recuperación de los vínculos rotos con su comunidad, es decir armonizan al individuo y la comunidad, no para reinsertarlo, sino para reconocer las fallas comunes y particulares. Esta propuesta puede ser interesante, tomando en cuenta que representa una imagen de inicio para la cuestión penal de los procesos: la armonía social. El concepto mismo alude a una cuestión musical, es recuperar su composición indígena, es decir: andar sobre las particularidades de la comunidad.

De la educación en el Cauca

Se lucha por la construcción de una propuesta educativa propia, esto quiere decir que la misma comunidad a través de sus necesidades, ha desplegado una serie de propuestas pedagógicas en relación con los procesos de lucha por la tierra, la historia y el conocimiento. A partir de las necesidades comunitarias, sus figuras iniciales surgen de la crítica a las relaciones humanas y la formación de sujetos políticos. Esta situación responde a la composición de sus formas comunitarias y al proceso de la liberación, más aún, a la invención de sus estrategias de resistencia pacífica desarmada. Estos procesos pedagógicos surgen de la particularidad y la vinculación con el mundo occidental. Hay que insistir en la autodeterminación, toda vez que supone la libertad de los pueblos y sus procesos de formación. Otro punto importante, tiene brotes en el reconocimiento del conocimiento como mercancía. En este sentido, el proceso pedagógico es parte de la minga, es decir, la recuperación de las herramientas necesarias para la armonización de la comunidad. Esto significa una ruptura con la uniformidad de los modelos de competencia que buscan colocar al estudiante en las lógicas de producción del mercado y el *continnum* capitalista.

De la construcción de la autonomía en el Cauca

Este proceso aún está suspendido en la fase política, no generan una posición anticapitalista. No obstante, en López Adentro, las compañeras están en el borde y claro, esta situación entre el Estado y la comunidad es un lastre reconocido, pues tienen claro que dicha cuestión es algo nocivo para la composición de las relaciones humanas. La guardia entiende que la minga es una estrategia que debe extenderse a nivel global.

V

Del anarquismo y su imposición de la diferencia dentro de sí mismo

En el afán por las figuras libertarias y su adjetivación, el anarquismo se convierte en un agente que entorpece los procesos de liberación, es decir que su inoperancia los empuja al aislamiento práctico, que pudiera ser importante para la realización de un horizonte libertario aquí y ahora. Toda vez que se asume a estas formas como códigos que se ciernen sobre las propias líneas o despliegues comunitarios: sus objetivos políticos son objetivables. Esta claridad es el marco de las gafas que no permite ver alrededor. Los procesos deben andar hacía la diferencia teórico-conceptual y práctica, lo que se pueda perder en términos ideológicos, pudiera constituir un horizonte contemporáneo y libertario. La fórmula obrerista-industrial de organización no tiene un alcance general, tampoco las autonomías comunitarias, en este sentido una y otra forma no pueden ser objeto de ideologización. La organización que surge desde la ética libertaria y las figuras conceptuales que componen sus ejes políticos, pueden ser operativas, no solo en su des-adjetivación, sino en su apertura y quiebre, como acompañantes y aprendices de los pueblos campesinos y trabajadores.

De la importancia de la ética en lo político: ¿cómo romper el marco de mis gafas?

Si suponemos la imposición de la diferencia que propone el anarquismo dentro de sí, como una propuesta acabada,

esto también coloca a la diferencia fuera de sí mismo. Quiero decir que la particularidad de la doctrina política asume la responsabilidad uniforme sobre los procesos de liberación. Lo cual también significa una composición civilizadora, que dispara figuras que absorben y determinan las conductas y caminos de los pueblos, lejos de la auto-determinación. En este sentido, la ética puede desplegar formas que posibiliten a los vínculos societarios como vías de transformación, por ende la composición política es solo una fase de muchas, por lo tanto, no puede ser determinante en la articulación de las autonomías, pues genera ruido, donde se necesita armonía y trabajo común. Atender al aquí y ahora, antes que a elucubraciones idílicas. Nuestra deuda histórica en la lucha por la libertad, no supone el aislamiento. Continuar en la secta ideologizada y única, no supone una herramienta útil para las luchas latinoamericanas, pues se compone sobre las bases de la civilización y el progreso, por el contrario, la ética humaniza, disgrega, dialoga, acompaña, la doctrina política por sí sola, establece, programa y cancela.

De tal modo que, si la ética nos coloca como sujetos operantes, entendemos que el fin que se persigue no inicia sino en la autodeterminación de los pueblos, pues no es sino el principio de su transformación y que si bien se camina hacía la horizontalidad, la ética se despliega como factor que se enfrenta a las propias estructuras internas, mediante las exigencias que la comunidad hace hacia afuera, por lo tanto, es un proceso libertario que se compone desde la experiencia de la exclusión y la injusticia. La justicia como la emancipación y la autonomía libertaria, se inventan desde su ausencia. En la urgencia y el hambre, la sed de componerlas aquí y ahora. La ética propone, disgrega, suma y discute, dialoga, la política por sí sola, dicta, afirma y asume la dirección.

VI

No es un enfrentamiento: de la violencia y la liberación de Uma Kiwe / Madre Tierra

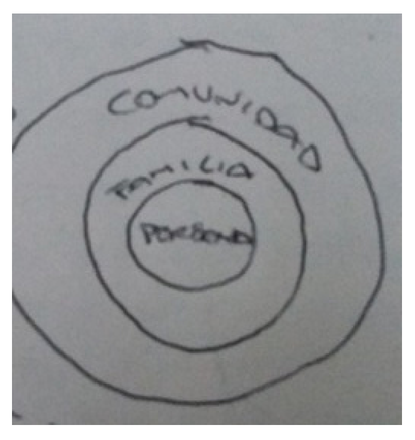
3 de agosto 2016 / resguardo Toez

Las comunidades Nasa mantienen su lucha por la tierra de manera pacífica, hasta donde es posible. Sin embargo, esto no quiere decir que el Estado busque una salida no violenta y favorable para las comunidades. La cuestión de la violencia es medular, para la posibilidad o la cancelación de una salida emancipatoria y la liberación de la tierra, toda vez que los "enfrentamientos" no son en la igualdad de condiciones, sino en el ataque y la **auto-defensa**, en el uso de la fuerza común para proteger el territorio y la fuerza para el despojo. Un enfrentamiento exige entonces que el ataque y la respuesta supongan el mismo calibre, en este sentido el ESMAD, hace uso de gases que han llegado a mutilar y asesinar a los comuneros. También hay casos en los que han disparado balas. Los muertos aumentan en las comunidades. Estas repelen la agresión con piedras y gritos, el choque nunca se desarrolla cuerpo a cuerpo. El pueblo Nasa ha sido marcado por la guerra, por lo tanto rechazan la posibilidad de armarse, perseguidos por el Estado y la insurgencia marxista-leninista, sus estrategias de lucha, parecen desplegarse desde la auto-invención organizativa y la resistencia pacífica, la acción directa supone la liberación de las tierras donde INCAUCA mantiene sus monocultivos de caña no comestible, reservada para la producción de combustible que sale del país.

La tesis inicial de la ocupación de las tierras, se entiende de la siguiente manera: recuperar la tierra para producir comida. El monopolio de la violencia es unidireccional y no hará falta que me detenga más sobre dicha explicación. Muere más gente en la precarización de la existencia que en la defensa de la vida y la dignidad, ¿Quiénes son los violentos? Por otra parte, también es un proceso de exterminio, el no permitir la satisfacción de las necesidades mínimas en el Cauca y el mundo. La cuestión de las necesidades básicas: salud, educación, vivienda y alimentación. ¡La conquista del pan!

Tales figuras se suspenden en la incapacidad de las instituciones, para resolver el conflicto de la aniquilación por la

precarización, es decir la violencia sobre la existencia. “La paz que ellos quieren es el hambre”,- nos dice Italia, una guardia afro que tiene 20 años luchando por la liberación de la Madre Tierra. Este proceso se inicia en la urgencia, en la búsqueda de la autonomía alimentaria, y esto supone también, la recuperación de los territorios ancestrales de los cuales las comunidades indígenas, afro y campesinas, han sido desplazadas. Es en este sentido, en el que la violencia se inicia, en la cancelación de la vida plena y la dignidad de las personas. El resto, no es más que la búsqueda de las herramientas que nos permitan vivir, esto a través del trabajo y la auto-organización. La violencia es injustificable, pero a veces, necesaria, decía Albert Camus.



Del individuo en la comunidad Nasa

La cuestión del individuo y el colectivo en las relaciones societarias y la formación política de la comunidad, se compone en figuras circulares que se corresponden o se comunican. Por una parte, el individuo que tiene la plena capacidad de gobernarse inicia en la consciencia de sí, y es la pieza fundamental de la articulación del conjunto social; luego la familia, que resguarda y protege la formación individual. La comunidad es quien debe garantizar el desenvolvimiento de cada miembro. Pues esto, significa armonizar a la unidad y el colectivo: hacer comunidad. Manuel, guardía indígena, representa esto de la siguiente manera:

La fórmula, pudiera ser leída en una lógica gradual, pero parece ser en relaciones circulares, cada espectro sucediendo al mismo tiempo. Esto coloca al individuo en la responsabilidad como el origen de la composición de sus propias formas de organización social.

VII

¿Es posible escapar del autoritarismo a través de la asamblea?

3 de agosto 2016 / Corinto, Cauca, Colombia

Proudhon, plantea a la comunidad impuesta como una figura de dominación, al menos como una forma inicial de la misma. Los grupos libertarios generan afinidades emocionales por una parre y gregarias por otra. Estas últimas, vuelven invisible la imposición y la diferencia, ésta ceguera coloca la palabra, la organización y el trabajo en un grupo específico de decididores. Bajo esta fórmula, el libre acuerdo es en la simulación. Si consideramos dicha cuestión, se vuelve necesario ver que la alternancia no garantiza la disgregación del poder, pues la exclusión se practica sobre lo nuevo o lo diferente. La broma, el infantilismo, y las relaciones idealizadas de la organización cancelan la actividad de los agentes críticos, en los procesos de articulación organizativa y la composición teórica contemporánea. *La verdad*, se presenta dentro de dichas estrategias "anarquistas", que en la necedad de absoluto-generalidad, y *coherencia* en sí mismas, acaban por volverse inoperantes. No hay silencio, sino espectáculo y protagonismo, la hora exacta, la punta de las manecillas. La asamblea es importante, pero no garantiza la opinión, la crítica y el diálogo. La descomposición es constante, la militancia sitúa al grupo en una plataforma por mucho reducida a figuras utilitarias y de exclusión, tomando en cuenta que el trabajo no permite la teoría, desde la posición militante como vanguardia. Hablamos pues de la urgencia, de un andamiaje integral que permita el proceso escritural y conceptual, tanto como el despliegue de estrategias políticas, caminar las ideas exige reventarlas y potenciarlas, por tanto, no se debe superponer una cuestión sobre la otra.

Debo aclarar que lo que acá expongo, es específicamente sobre los grupos anarquistas. Entendiendo a estos como organizaciones formadas desde el reconocimiento de la composición del anarquismo histórico. Plantear esta cuestión, parece urgente en el momento en el que el fin, o el objetivo político se superpone a la ética, sobre esto último habrá que contemplar las obras de Kropotkin. Otra ética debe asumir el

despliegue del dialogo, formas circulares y de comportamientos de organización, contra la suspensión de la palabra. No es sólo la dilatación del tiempo de respuesta y acuerdo, sino los afectos que impulsan figuras gregarias y por lo tanto de exclusión. Afectos en la figura del líder oculto, la sombra del poder. Estos afectos también deben dislocarse en favor de la inclusión; y la crítica de nuestras certezas, en detrimento del pragmatismo que ocultan la centralización y la dirección de la movilización del anarquismo.

En México las organizaciones no tienen dialogo, hay una lucha por el concepto, todos se suponen la vanguardia en la práctica, aunque las nieguen en sus desplantes teóricos. La certeza debe ser derribada, los convencidos siempre acudirán a ellas para colocarse en el centro, este líder no puede permanecer más tiempo oculto. Este líder, es producto de la atrofia ética, lo que permite que el grupo delegue en su figura toda la responsabilidad política y teórica, en este sentido es un hombre de genio, alrededor del cual se inventa o cancela la verdad y la crítica, por lo tanto la palabra se dispara no solo a través de su formación individual, sino en la inducción de comportamientos que lo posicionen adelante del grupo de la des-organización. El líder oculto representa células organizadas, federadas o no. Estos apuntes, no son sino el inicio de una crítica que debería ser más amplia, a propósito de las dinámicas asamblearias y del mal uso de los conceptos, más aún, de la falta de crítica sobre los mismos y la reproducción de los vicios del poder y sus fauces. Parece urgente la vinculación y la ampliación de nuestros espectros de acción política. La asamblea en las condiciones actuales de desorganización, no garantiza la organización a gran escala de los grupos libertarios. Quizá nos urgen formas interseccionales, estrategias para confrontar a la centralidad de los grupos rancios, y carentes de propuestas contemporáneas. Posicionarnos en el aquí y el ahora, respondiendo al carácter contingente del antagonismo actual, un horizonte ético y político que debemos empujar… ¡Contra la dominación!

Descolonizar el anarquismo

Daniel Montañez Pico
Colectivo La Atómica, Ciudad de México

El anarquismo es una formación social e ideológica de la historia reciente de Occidente. Es una formación social porque emerge desde prácticas cotidianas de grupos sociales como fueron ciertos sectores gremiales artesanales, obreros industriales y campesinos de los siglos XVIII y XIX que luchaban contra la explotación y el despojo al que los sometía el sistema capitalista. Y es una formación ideológica porque se elaboraron teorías sociales y políticas en torno a dichas prácticas que terminaron convirtiéndose en toda una doctrina con múltiples variantes a lo largo y ancho del globo. En este sentido podemos afirmar que se trata de una tradición de lucha que emerge dentro de la fase histórica que se conoce como modernidad, es decir, el anarquismo es un producto moderno. Pero la cosa no es tan sencilla. Aun naciendo en la modernidad, sólo uno de los grandes grupos sociales donde se gestó el anarquismo, el sector obrero industrial, es genuinamente moderno, es decir, nacido en esta época histórica. A los otros dos hubo que modernizarlos mediante la violencia y el despojo y, de hecho, constituyeron la gran mayoría de la base material y humana del sector obrero industrial. Lo poco que quedó después de este proceso del sector gremial artesanal y el campesino continuó luchando hasta nuestros días contra muchas de las transformaciones que

la modernidad había realizado sobre un sistema social anterior en el que gozaban, aun dentro de la subordinación, de mayores privilegios que en este. Desde estos tres sectores se fundaron principalmente las ideas anarquistas, las cuales fueron muy variadas debido en gran medida a la diferencia de historias, intereses y condiciones sociales de cada uno. Estas diferencias se prolongaron en el tiempo y fueron unas de las principales causas por las que el anarquismo comenzó a obtener apellidos y a dividirse en diferentes líneas, algunas de ellas hasta enfrentadas entre sí, como el anarco-comunismo, el anarco-sindicalismo, el anarco-individualismo, el anarco-colectivismo, el anarco-feminismo, el anarco-indigenismo, el anarco-primitivismo, etc. Pero todas ellas insistían en el calificativo de 'anarquismo', por lo que, lógicamente, algo debían de compartir. Esta noción común que aglutinaba a tan diversos movimientos la podemos encontrar en la propia etimología del término "anarquía", como sabemos, del griego *anarkhia*, como la suma de *an* ("sin", "privado de") y *arkhê* ("origen", "principio", "poder", "mando"). Durante mucho tiempo el concepto de anarquía fue utilizado como metáfora del caos o la falta de orden, pero Proudhon lo redefinió en su obra *Qué es la propiedad* (1840) en sentido positivo como "una forma de gobierno sin maestro ni soberano". Esto no significaba de por sí la ausencia de líderes y lideresas, sabemos que hubo muchas personalidades que encabezaron y encabezan diferentes movimientos anarquistas, sino que hacía énfasis en construir un sistema social donde las decisiones políticas estuvieran en manos de una autoridad común y no de una suprema. Como producto de la modernidad, el anarquismo vio en su época histórica –y sigue viendo- este "maestro y soberano" en la figura del Estado moderno. Entonces el elemento aglutinador de la tradición, esa noción común que daba vida a la concepción del anarquismo, consistía y consiste fundamentalmente en la crítica radical al Estado. Pero ahí no se queda la cosa, el anarquismo es reconocido por una serie de principios y prácticas que son compartidos por casi todas sus corrientes, a saber: la apuesta por la autonomía, la organización horizontal, la gestión comunal del trabajo, la lucha contra el capitalismo, la defensa del territorio, etc. Pero, si miramos un poco a nuestro alrededor y a la historia, estas prácticas y principios, así como el elemento de la crítica radical al Estado moderno, han estado y están

presentes de distintas maneras en multitud de formaciones y luchas sociales de pueblos y organizaciones de todo el mundo desde tiempos inmemoriales. En este sentido, se ha llegado a afirmar que el anarquismo es mucho más que una formación social de un tiempo histórico concreto o una ideología, sino que es algo así como una tendencia innata, espontánea y ancestral de organización comunitaria horizontal y no estatal que el ser humano ha desplegado en multitud de contextos y momentos a lo largo de la historia. Y es en este punto donde llegamos al nudo de la cuestión que nos gustaría examinar: ¿Por qué, pese a existir una clara relación de prácticas e ideas entre el anarquismo y formaciones, organizaciones y tradiciones de lucha social de diversa índole de todo el mundo, no se han establecido, excepto en honrosas excepciones, alianzas consistes entre ambas tradiciones? La respuesta rápida a esta pregunta, que trataremos de desarrollar de forma más compleja y detallada en este texto, es porque el anarquismo, como producto de la modernidad occidental, no termina de escaparse de uno de los principales elementos que constituyen a ésta: el racismo. Este problema, derivado de la naturaleza colonial de la modernidad occidental, ha imposibilitado en gran medida que el anarquismo pudiera estar en condiciones de dialogar con otras experiencias de lucha que provienen de tradiciones anteriores a la modernidad o de matrices civilizatorias distintas a la occidental.

Pese a que creemos que el racismo es un problema grave a tratar dentro del anarquismo en general, en este texto nos centraremos en nuestro caso, el latinoamericano. En nuestro continente, pese a coexistir tradiciones anarquistas durante más de un siglo con formas de lucha de sus pueblos con principios muy similares, la relación real entre ambas líneas no ha sido tan fácil ni recurrente como cabría esperar. En este sentido es curioso que no exista –o al menos yo no lo he encontrado- un estudio sistemático sobre la cuestión. Existen esfuerzos parciales, como los que estudian casos concretos de esas relaciones, o existen historias del anarquismo en Latinoamérica que incluyen en mayor o menor medida el problema, pero aun no se han producido obras que hayan tratado de sistematizar los entresijos y alcances de esta problemática relación. Esto no significa que haya que esperar a que una persona supuestamente cualificada lo haga. Lo que proponemos es que sea un esfuerzo colectivo y

una tarea que nos comencemos a tomar en serio en los diversos círculos, colectivos y organizaciones de carácter anarquista y libertario. En este escrito tan sólo queremos delinear algunas ideas provisionales que hemos tenido sobre el tema y que podrían servir para detonar el debate. Lo que planteamos básicamente es que para establecer un diálogo fructífero entre ambas tradiciones de lucha hay que descolonizar primero algunos aspectos e ideas que el anarquismo ha construido sobre los pueblos de nuestro continente y del mundo en general. Aquí esbozaremos algunas propuestas para emprender este esfuerzo. Consideramos además que se trata de una tarea urgente en nuestro contexto porque la acción común entre ambas líneas se muestra en la actualidad muy necesaria para la supervivencia de ambas tradiciones de lucha y de la vida misma.

También, por último y antes de entrar de lleno en el tema, me gustaría señalar que este esfuerzo no hubiera sido posible sin influencias de las ideas de pensadores que han planteado cosas muy similares como Carlos Taibo[1], los compañeros Hugo Ábalos y Abel Berdejo del grupo De la Roca al Metal[2], Miguel Ángel, militante de la CNT de Madrid[3], el pensador del pueblo Añú José Ángel Quintero Weir[4], la pensadora

1 Profesor de Ciencia Política en la Universidad Autónoma de Madrid que ha señalado en numerosas ocasiones el carácter eurocéntrico de muchos anarquismos y su incapacidad de percibir el potencial revolucionario en distintas experiencias sociales de carácter libertario que no se autodefinen como anarquistas propiamente. Véase la excelente charla sobre la temática: https://www.youtube.com/watch?v=iFsWpkFbxL8.

2 Colectivo que practica y piensa la anarcoarqueología con interesantes reflexiones sobre el surgimiento del Estado y prácticas de recuperación de la memoria material desde comunidades y pueblos de la Península Ibérica: http://www.delarocaalmetal.com. Véase: Grupo De La Roca al Metal (2017) "Lo hice y lo aprendí: propuestas para una didáctica experiencial de la arqueología", Otarq, Vol. 2, pp. 379-398.

3 Recomiendo su excelente diálogo sobre la relación del anarquismo y los pueblos indígenas recogido en: https://vimeo.com/7841858.

4 Compañero dedicado a construir un pensamiento desde el 'Nosotros' de los pueblos de nuestro continente, quien me ha señalado la importancia de construir un diálogo entre las tradiciones de lucha de los pueblos y las anarquistas más allá del péndulo izquierda-derecha. Véase: Quintero Weir,

del pueblo Zoque Josefa Sánchez Contreras[5], el pensador decolonial puertorriqueño Ramón Grosfoguel[6] y Juan Vicente Iborra y Raúl Prada Alcoreza, compañeros apasionados de las relaciones entre los movimientos anarquistas y los movimientos de los pueblos.

Un encuentro necesario

El anarquismo arribó a nuestra región hace algo más de un siglo de la mano de migrantes europeos, españoles e italianos en su mayoría, y desde entonces se difundió por diversos sectores populares del proletariado latinoamericano. Sin embargo, pese a compartir diversos principios con muchas luchas anticoloniales de los pueblos, pocas veces estableció alianzas fructíferas con estos. Aunque quizá, como están

José Ángel (2015) El camino de las comunidades, Cochabamba: Kipus.

5 Compañera que siempre me ha señalado la cercanía de algunos postulados de las luchas anarquistas con las luchas de los pueblos tanto a lo largo de la historia como en la actualidad, pensando posibilidades y formas de articulación de las diferentes maneras de comprender y practicar la lucha social revolucionaria. Véase: Sanchez Contreras, Josefa (2017) Raíces históricas de la comunalidad zoque, tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, México: UNAM.

6 Ramón Grosfoguel es quizás uno de los intelectuales de la red Modernidad/Colonialidad (M/C) con una postura menos beligerante ante las tradiciones de lucha y pensamiento anarquista, tomando en cuenta muchos de sus aportes. Ramón tiene una postura crítica ante la crítica radical al Estado planteada desde los anarquismos, entre otras cosas por tratarse de una crítica eurocéntrica. También ha criticado en alguna ocasión la tendencia al purismo que caracteriza estas posturas, incapacitándolas para comprender ciertas estrategias políticas emprendidas desde las luchas de los pueblos colonizados. Pese a ello considera que el anarquismo es una tradición con grandes aportes para la importante labor de 'comunalizar el poder' en nuestras sociedades, en contraposición a otros intelectuales de la red M/C como Enrique Dussel que realizan una crítica frontal al anarquismo como idealismo tremendamente estereotipada y sin fundamentos históricos. Para ver los argumentos de Grosfoguel se puede revisar la siguiente entrevista: https://www.youtube.com/watch?v=_EE6LLV1LCk. Las críticas de Dussel están recogidas sobre todo en sus 20 tesis de política (México, S. XXI, 2006) en las páginas 30, 32 y 38 y en general a lo largo de todo el libro, donde su análisis del anarquismo como idealismo le sirve para proponer una idea de política 'equilibrada' entre el 'utopismo anarquista' y la 'parálisis conservadora'.

apuntando varios estudios, no fueran tan pocas y sea más bien una cuestión de ignorancia u ocultación. Este desconocimiento está relacionado con un oscurecimiento general sobre la historia del anarquismo en América Latina, la cual sea seguramente una de las corrientes político-ideológicas menos estudiadas sistemática y profundamente en nuestro continente, aun existiendo honrosos esfuerzos excepcionales. De esta reflexión se derivan dos tareas pendientes. La primera es que todavía tenemos que ahondar en los estudios y la difusión sobre el anarquismo en nuestra región de forma general, labor que ya ha sido comenzada de forma excepcional, pero en la que aun queda mucho trabajo por hacer. Y la segunda, derivada de la primera, es que tenemos que profundizar concretamente en las relaciones históricas del anarquismo latinoamericano con las luchas de las comunidades de los pueblos del continente, cuestión todavía menos estudiada dentro de lo poco estudiado de la materia en general. Pese a todo, esta segunda tarea ya ha sido comenzada, predominando los análisis sobre la relación del anarquismo con los llamados pueblos indígenas que han adelantado autores como Carlos Pazmiño[7], Benjamín Maldonado[8] o Arturo Vilchis Cedillo[9] y autoras como Silvia Rivera Cusicanqui y Zulema Lehm[10]. Esta predominancia de los pueblos indígenas en los estudios es muy entendible, dado que muchas de sus comunidades guardan intensas similitudes con los postulados anarquistas tanto en sus prácticas de vida y de lucha contra el Estado como en sus filosofías, cosmovisiones y teorías sociales. Pero el estudio podría ampliarse también a las comunidades negras del continente, las cuales han guardado y reinventado tradiciones de origen africano que avivaron el fuego de sus luchas contra el sistema esclavista colonial, estableciendo, por ejemplo, comunidades con prácticas sociales de carácter libertario, como fueron los llamados quilombos.

7 Pazmiño, Carlos (2010) "Anarquismo comunista y dilema indio", disponible en: https://www.anarkismo.net/article/18072.

8 Maldonado, Bejamin (2012) Magonismo y vida comunal mesoamericana, Oaxaca: CSEIIO.

9 Vilchis Cedillo, Arturo (2008) Arturo Pablo Peralta Miranda. Travesía de un itinerante, México: América Nuestra-Rumi Maki.

10 Cusicanqui, Silvia; Lehm, Zulema (1988) Los artesanos libertarios y la ética del trabajo, La Paz: THOA.

Lo mismo podría pensarse de comunidades todavía menos exploradas en estos estudios, como las de origen asiático o los pueblos gitanos que habitan desde hace más de un siglo en nuestro continente.

Pero este trabajo no es tan sólo, ni mucho menos, una tarea o necesidad académica, sino sobre todo social, incluso podríamos decir que vital. En nuestra actualidad, una vez caído el muro de Berlín y la visión dicotómica del mundo entre capitalistas y comunistas, la violencia del Estado moderno capitalista se ha vuelto a concentrar sobre los pueblos y los anarquistas. Los pueblos y comunidades indígenas, afros y campesino-mestizas de nuestra región siempre fueron un objetivo predilecto de los capitalistas, sobre todo por la existencia de recursos naturales en sus territorios, pero en la actualidad viven un recrudecimiento de los ataques debido entre otras cosas al cambio de ciclo neoliberal y la reprimarización de la economía en el continente. Por otro lado, una vez eliminada la amenaza comunista, el activismo anarquista se ha vuelto a poner en la mira de forma contundente. Activistas de los pueblos en defensa de sus territorios y formas de vida y militantes anarquistas son tratados como terroristas por parte de muchos estados y corporaciones en nuestra región, torturados, encarcelados, asesinados y asesinadas impunemente. Esta situación indica que para el Estado y las corporaciones ambas tradiciones de lucha tienen algo en común que les molesta. Y claro que lo tienen: ponen en práctica, cada día, formas sociales que tratan de generar a la vez una oposición al sistema capitalista y el germen de otras formas de vida posible en el planeta que no estén basadas en la explotación del ser humano y el expolio de la naturaleza. En este sentido, el anarquismo sea quizás la ideología llegada de Europa con más potencial de acercamiento a las luchas de los pueblos latinoamericanos, debido a esta insistencia en la acción directa y su crítica al Estado, que les sitúa además afuera del péndulo izquierda-derecha en el que se trata de encerrar las ideas políticas en nuestro tiempo. Como sabemos, ambas vertientes, la izquierda y la derecha, han temido y represaliado desde diferentes maquinarias estatales tanto a los anarquismos como a las luchas de los pueblos. La constatación de este hecho tendría que valer, al menos, para tratar de emprender un acercamiento entre ambas tradiciones de lucha, que no sólo comparten anhelos y prácticas políticas similares, sino también,

y quizás sobre todo y lamentablemente, similares ataques por parte del Estado y el Capital. Para propiciar e intensificar este acercamiento, que ya ha sido realizado en alguna medida en diversos casos, proponemos la descolonización del anarquismo.

Descolonizar el anarquismo

¿Descolonizar el anarquismo? ¿Es que acaso el anarquismo es colonial? ¡Pero si desde el anarquismo siempre se ha luchado contra el colonialismo, el imperialismo y a favor del derecho de autodeterminación de los pueblos! Pues sí. Descolonizar el anarquismo. Porque el colonialismo en nuestros tiempos no es sólo la imposición de la autoridad política de unos pueblos sobre otros, sino un complejo entramado de dominación civilizatoria. Esto quiere decir que el colonialismo no se acaba cuando un pueblo es legalmente soberano y tiene, por ejemplo, su Estado propio, sino que el colonialismo continúa por otros medios. Para aclarar esta cuestión intelectuales y activistas de la red conocida como Modernidad/Colonialidad (M/C) han hecho la distinción entre 'colonialismo' y 'colonialidad'. Esta idea propone entender al colonialismo de forma clásica como aquel proceso imperialista que en nuestra región comienza con la conquista por parte del Imperio Castellano en el S. XVI y termina, según los territorios, en el siglo XIX y XX, tomando en cuenta que a día de hoy aun quedan territorios formalmente adscritos a las metrópolis coloniales, como es el caso de varias islas del Caribe, pero ya no son la mayoría como anteriormente. Por otro lado, la colonialidad vendría a ser un entramado de formas por las cuales se sostiene la dominación colonial aun habiendo terminado el colonialismo. Por ejemplo, está la versión más clara del asunto, por la cual una vez terminado el colonialismo se establecen dominaciones económicas y políticas a través de presiones contractuales diversas heredadas del régimen colonial. A este proceso el pensador y político ghanés Kwame Nkrumah lo llamó 'neo-colonialismo' en su conocida obra titulada *Neo-colonialismo: última etapa del imperialismo* (1965) y diversos pensadores latinoamericanos como Ruy Mauro Marini lo teorizaron dentro de las llamadas 'teorías de la dependencia', donde se estudiaban las diversas formas de dependencia estructural y dominación político-económica que subsistían con las metrópolis aun después de las emancipaciones

e independencias políticas. Esto fue muy importante porque se demostraba que los países latinoamericanos y del llamado "Tercer Mundo" no eran 'subdesarrollados' por falta de capacidad, sino por obligación imperialista, para continuar siendo espacios de extracción de materias primas y mano de obra barata en beneficio de los países ricos. Por otro lado está el problema de lo que Aníbal Quijano e Immanuele Wallerstein bautizaron como 'colonialidad del poder' a principios de los años 90[11]. Esta idea era heredera de la discusión sobre el 'colonialismo interno' en nuestra región. Desde los años 40 los movimientos negros de EEUU comenzaron a proclamarse como un pueblo que era tratado como una 'colonia interna' dentro de su país. De esta forma tejían alianzas con las luchas anticoloniales de África en aquel momento y debatían el racismo estructural en el seno de EEUU. Esta idea fue teorizada en los años 50, entre otros, por un sociólogo crítico llamado Charles Wright Mills[12] y el pensador mexicano Pablo González Casanova la tomó de él en los años 60 para analizar la sociedad mexicana y latinoamericana[13]. Junto a Rodolfo Stavenhagen[14] y otros y otras concluían que en América Latina existía en los estados independientes un 'colonialismo interno' heredado de la época colonial por el cual se seguía dominando a determinados grupos, sobre todo a los llamados pueblos indígenas.

En la idea de 'colonialidad del poder' la red M/C continua esa reflexión examinando cómo la propia idea de poder está colonizada en estos países. Es decir, una vez independientes, las nuevas elites reproducen los mismos patrones y formas de

11 Quijano, Aníbal; Wallerstein, Immanuel (1992) "Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World- System", International Social Science Journal, no. 134, pp. 545-557.

12 Charles Wright Mills utilizó por primera vez el término internal colonialism en una ponencia titulada Remarks on the problems of industrial development en 1959, que fue publicada como: Wright Mills, Charles (1963) "The Problem of Industrial Development", L. Horowitz (Ed.) Power, Politics and People: The Collected Essays of C. Wright Mills, New York: Oxford University Press, pp. 150-183.

13 González Casanova, Pablo (1963) "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo", América Latina, vol. VI, núm. 3, pp. 15-32.

14 Stavenhagen, Rodolfo (1963) "Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica", América Latina, vol. VI, núm. 4, pp. 63-104.

poder coloniales sobre pueblos que habitan sus estados y que consideran inferiores. Ambas ideas son muy similares, sólo que la idea de colonialidad del poder hace más énfasis en el aspecto epistemológico del poder y la de colonialismo interno se centra en un estudio de carácter más político, sociológico y antropológico. La idea de colonialidad se continúo explorando y a día de hoy la red M/C ha acuñado diferentes reflexiones sobre la colonialidad del ser, el saber, el género, la naturaleza, etc. Es decir, que el colonialismo no sólo se sigue reproduciendo como dominio en la esfera político-económica, sino sobre las concepciones del ser, la construcción del conocimiento, las relaciones entre hombres y mujeres, con la naturaleza, etc. De esta forma, por ejemplo, en una universidad de América Latina se sigue estudiando fundamentalmente desde los métodos, formas y contenidos que se impusieron desde las metrópolis, y así con muchos más ejemplos. Pero aun no hemos llegado al meollo del asunto. El nudo de la colonialidad así entendida es que se plantea que la modernidad, como época histórica y sistema civilizatorio, y sus sistemas económico y político, a saber, el capitalismo y el Estado, son inherentemente coloniales, construidos sobre la idea racista de que existen pueblos modernos y pre-modernos, civilizados e incivilizados, desarrollados y subdesarrollados. La razón está así de parte de Occidente y en el resto del mundo como mucho se trata de emular sin demasiado éxito. Es por eso que la red intelectual toma el nombre de Modernidad/Colonialidad, porque comprende que ambos conceptos son inseparables.

Toda esta explicación ha sido un poco larga y tediosa, pero creemos que es necesaria porque lo que vamos a decir seguramente suene fuerte para muchos compas: el anarquismo es colonial. Colonial porque ha solido comprender que existen unos pueblos más avanzados que otros. Por lo cual, el anarquismo es también racista. Complejizar la idea de raza en este punto es fundamental. Cualquier anarquista que se precie dirá que es antirracista, como también diría que es antipatriarcal. Siguiendo el principio de acabar con todo tipo de autoridad y jerarquía social, el anarquismo no puede permitirse prejuicios de raza, sexo o género. Pero eso no quita, como bien saben las luchas de los pueblos o las luchas de las mujeres, que el anarquismo se haya construido y siga siendo en gran medida colonial y patriarcal. Esto es lógico, pues si la modernidad es

inherentemente patriarcal y colonial, el anarquismo, como producto moderno, no puede escapar fácilmente de esta tesitura. Para comprender esto mejor puede ayudarnos la distinción que hace el sociólogo trinitense Oliver Cox entre el 'prejuicio racial' y el 'racismo'[15]. El primero es referido a aquella actitud de violencia hacia cierto grupo por considerarlo culpable de cierta situación. El segundo se refiere a una estructura por la cual ciertos grupos sociales son sistemáticamente dominados en una sociedad. Él pone el ejemplo de los judíos y los negros en EEUU. Dice que sobre los judíos hay un prejuicio racial derivado de considerarles culpables del acaparamiento de la economía y que sobre los negros hay una estructura racista que los aboca a ser mano de obra barata y una población con menores derechos sociales. Contra ambos grupos puede haber similares ejercicios de violencia, pero la cotidianeidad y naturaleza del racismo que se ejerce contra ambos es diferente. A los judíos se les puede considerar enemigos y tratarles mal, pero no son estructuralmente inferiores. Entonces, el anarquismo puede considerarse antirracista, puede incluir en sus militantes a gente negra y no tolerar el prejuicio racial en su seno, pero continúa comprendiendo –aun de forma quizás incluso inconsciente- que existe una civilización moderna –de la que él mismo viene- superior a las otras. En este sentido el anarquismo es racista. Veamos tres formas en las que el anarquismo expresa esta cuestión: el eurocentrismo, el paternalismo y el exotismo.

Eurocentrismo

El eurocentrismo suele ser un problema para el anarquismo en multitud de temas donde inserta la visión lineal del tiempo basada en la idea racista de progreso, pero creemos que destaca sobre todo en la crítica al Estado, al poder y a la religión. Quizás de estos tres problemas en el que más se haya avanzado sea en el religioso, ya que diversas experiencias, como las versiones radicales de las teologías de la liberación, demostraron que las prácticas y sentires religiosos no estaban para nada peleados con las luchas de carácter libertario. En cuanto al problema del Estado, muchas vertientes del anarquismo, como el

15 Cox, Oliver (1945) "Race Prejudice and Intolerance: A Distinction", Social Forces, No. 24, p. 216-219.

primitivismo o la arqueología y la antropología anarquista, han hecho hincapié en estudiar su naturaleza y orígenes.

En este sentido, se ha venido planteando que el Estado es una formación social de carácter universal que ha surgido en numerosas culturas y civilizaciones a lo largo del tiempo. Lo podemos ver desde el antiguo Egipto hasta Roma y desde el estado Inca del Perú al estado Azteca en México. Lo que caracteriza al Estado en términos generales es la organización social vertical, jerárquica y especializada surgida sobre el acaparamiento del excedente productivo en torno a la centralización de varias instituciones relacionadas con la dimensión militar, la hacienda, la impartición de justicia, económica, etc. Estos Estados fagocitan así la potencia de vida de innumerables comunidades de carácter más horizontal que han caracterizado las organizaciones humanas durante la mayor parte de su historia. Sobre este tema hay muchos debates: que si el problema surge en el paso del nomadismo al sedentarismo, o si está más relacionado con el desarrollo de la agricultura y la ganadería intensiva, la aparición de la escritura o, incluso, el dominio del fuego. Pero no se suele poner en tela de juicio algo bastante obvio: el eurocentrismo que rodea todo el debate y el propio concepto de Estado. Esto se puede ver fácilmente si hacemos un sencillo ejercicio. Por ejemplo, los quechuas llamaban Tahuantinsuyo al territorio en donde dominaba el Inca. Ese nombre hacía referencia al sistema socio-político, económico, religioso, etc. que se daba en la región en la que se obedecía su autoridad. Fácilmente la forma eurocéntrica de ver el asunto hablaría del Estado o el Imperio Inca, lo cual nos suena muy familiar. Pero si habláramos del Tahuantinsuyo Romano o el Tahuantinsuyo Castellano enseguida encontraríamos la referencia rara o hasta chistosa. Se puede repetir el ejemplo con otros casos, piensen en que podría haber un Sultanato Británico o un Califato Francés. Para defenderse de esta crítica enseguida podrían decir que 'Estado' es el concepto que engloba numerosas formas de Estado como son el sultanato, el incanato, el califato, etc. Es decir, que Estado es un meta-concepto. Pero esto no es suficiente. Con ese concepto atemporal y aespacial de Estado englobamos en una misma idea demasiadas formas sociales de carácter muy diferenciado y no nos ayuda a comprender qué es exactamente lo que criticamos del Estado en el anarquismo.

Ahora, podría decirse que esta discusión es tan sólo histórica y académica, pues lo que predomina hoy en el mundo es el Estado moderno sobre el cuál sí hay una crítica anarquista elaborada. Esto sí es cierto. Es más, considero que la crítica anarquista al Estado moderno es la mejor y más elaborada de todas las que he conocido. Pero esa crítica no sirve de la misma forma para criticar el Tahuantinsuyo, los sultanatos o los califatos, debido a que éstos se insertan en lógicas civilizatorias distintas, con concepciones del poder diferentes, y habrá que trabajar con elementos teóricos de esas mismas civilizaciones para poder hacer una crítica profunda y mucho más útil. No podemos criticar al Tahuantinsuyo o al antiguo Egipto con las mismas herramientas con las que criticamos al Estado moderno occidental. Esta discusión la traigo aquí porque tiene un poso interesante para nuestro problema general. En el fondo lo que se está discutiendo y criticando aquí es la idea de poder, de cómo cuando el poder se ejerce verticalmente ya podemos empezar a hablar de Estado y por tanto criticar esa formación social. No estoy en desacuerdo total con esta afirmación, pero tendrá que se muy matizada desde cada civilización, porque si no caemos en el paternalismo de decirle a los pueblos cómo es que ellos se tienen que organizar de buena forma porque tal y como lo hacen es vertical o no libertario, etc. Hay muchas formas de comprender y ejercer el poder y no podemos medir unas con el rasero y las herramientas de otras. Este tema del eurocentrismo es muy importante trabajarlo porque luego tenemos situaciones como las críticas actuales desde sectores anarquistas a la candidatura del Congreso Nacional Indígena en México, las cuales califican la acción como errónea, no propia de las luchas autonomistas y hasta 'electoralista', ignorando así las históricas tradiciones de lucha indígena que no buscan suplantar las formas del sistema colonial dominador sino justamente subvertirlo en sus propios términos.

Paternalismo

Abundan ejemplos de pensadores anarquistas fascinados por los modos de vida de los pueblos pre-modernos, donde veían materializados gran parte de sus ideales. Desde el S. XIX figuras como el geógrafo francés anarquista Élisée Reclus viajaron por el continente americano para comprobarlo con

sus propios ojos. Otros, como Bakunin y Kropotkin, aunque no viajaron por las Américas utilizaron estudios y relatos sobre sus pueblos para sostener las teorías de que la naturaleza humana estaba basada en el "apoyo mutuo". Pero estas miradas estaban atravesadas por la idea de que existían pueblos primitivos y pueblos civilizados. Para estos pensadores los modos de vida de los pueblos pre-modernos eran una prueba para argumentar sus teorías, pero no un horizonte político a seguir por tratarse de pueblos que consideraban "atrasados". Estaban aún muy atados a la idea de progreso y llamaban a la forma de organización de los pueblos indígenas, de forma muy paternalista, "comunismos primitivos", como si sus comunismos fueran más "avanzados", "adultos" o "civilizados". Este paternalismo era heredero de la idea racista y machista del "buen salvaje" que propuso Rousseau en el S. XVIII, donde se plantea que en el pasado remoto, cuando el ser humano aun no había creado civilizaciones y era parte de la naturaleza, el hombre era innatamente bueno. El problema surgía cuando en el desarrollo de la civilización se desarrollaba cierto sistema pedagógico-social que lo convertía en un ser egoísta. Para sustentar su teoría Rousseau miraba hacia los pre-modernos como ejemplo de hombres que aun vivían en ese "estado de naturaleza" en donde predominaba una especie de bondad salvaje originaria. Estos primeros anarquistas criticaban aspectos de la civilización de su tiempo, pero no ponían en tela de juicio la propia idea de civilización que se había construido sobre el despojo y explotación de los pueblos pre-modernos, legitimada por un sistema social colonial que establecía que existían unos pueblos más "avanzados" que otros. De ahí su creencia de que sus anarquismos eran desarrollados y menos "primitivos" que los de los pueblos indígenas. Este paternalismo subsiste hasta nuestros días y, de forma más o menos soterrada, sigue victimizando a los pueblos y tratando de hablar en su nombre.

Exotismo

Este problema se puede rastrear desde las posturas de algunos antropólogos románticos del S. XIX enfrentados al racionalismo y la idea de progreso. El romanticismo en términos generales idealizaba el pasado como una época mejor y los

antropólogos influenciados por esta forma de ver el mundo encontraban en la forma de vida de los pueblos pre-modernos pruebas fehacientes de ello. Los pueblos pre-modernos eran vistos como un pasado congelado, como un pasado-presente más sano que el presente de Occidente. Esta visión influenció la postura de la antropología anarquista del S. XX, donde el sesgo progresista comenzó a dejar de estar presente en varios autores como Radcliffe-Brown y Pierre Clastres.

Ellos encontraron en sus trabajos de campo en pueblos indígenas de África y América respectivamente las pruebas de que se podía organizar la vida humana de forma comunitaria y no estatal de manera eficiente y prolongada. Además, encontraron que en diversas comunidades existían mecanismos para frenar la posibilidad de que se acumulara el poder en pocas personas, evitando el surgimiento del Estado y la aparición de grandes jerarquías sociales. Estos trabajos, en los que destaca la obra de Clastres titulada *La sociedad contra el Estado* (1974), fueron pioneros de una visión no tan paternalista y menos sujeta a la idea del progreso dentro de la antropología y plantearon que no existían unos anarquismos más desarrollados que otros, sino que existían una pluralidad muy amplia de desarrollos y versiones de las ideas anarquistas presentes en diferentes tradiciones culturales. Pero también fueron criticados por mantener un eurocentrismo académico y conceptual que terminaba cayendo en posturas que exotizaban e idealizaban a los pueblos, atribuyéndoles algo así como una "pureza" que entorpecía el entendimiento complejo de sus propias dinámicas de dominaciones y jerarquías internas o las relaciones históricas y sociales con el sistema colonial.

El exotismo puede funcionar como un racismo inverso al paternalista, en el que se idealiza a los pueblos como si fueran 'superiores' y se les exige que estén a la altura de la 'pureza' de esa idealización en todo momento. Esto puede encubrir multitud de estrategias de supervivencia y lucha de nuestros pueblos basadas en aspectos menos visibles y ocultos, en subversiones variadas que históricamente han realizado dentro de un sistema colonial opresor que les reprimía constantemente como pueblos.

Horizontes de compromiso

Si proponemos descolonizar el anarquismo es porque consideramos que tiene un gran potencial para poder hacerlo. Descolonizar algo siempre se hace para mejorarlo, no tendría sentido –y sería imposible-, por ejemplo, descolonizar el capitalismo. Por varias razones pensamos que el anarquismo es un socio predilecto para las luchas de los pueblos y la tradición política occidental que más puede dialogar con sus tradiciones de lucha. No se trata tampoco de diluir el anarquismo en otras luchas, hay que respetar los diferentes espacios, no se trata de que ahora las luchas de los pueblos opaquen al anarquismo o que el anarquismo las opaque a ellas, cada una tiene su sentido y desarrollo, se trata más bien de unir e integrar esfuerzos en la lucha contra el enemigo común. Descolonizar el anarquismo pondría a éste a una misma altura frente al diálogo para poder conocerse mutuamente de forma profunda y sincera con las luchas de los pueblos, momento en el cual los pueblos seguramente se mostrarán impresionados de la enorme diversidad de anarquismos que han existido y existen y de todo lo que de ellos se puede aprender, y viceversa. Esto es importante decirlo, porque tenemos que asumir y dejar claro que la crítica que aquí estamos realizando es de carácter general y que hay multitud de aristas y contextos dentro de las diferentes tradiciones anarquistas que pueden complejizar el debate e incluso demostrar la existencia de experiencias anarquistas que han sorteado y afrontado el problema colonial y racista.

Descolonizar el anarquismo puede servir como una línea a tomar en cuenta en aquellos contextos en los que se muestre necesario para establecer un diálogo fecundo entre diversas tradiciones de lucha con anhelos muy similares, propiciando el escenario para accionar horizontes y políticas comunes. Además, todo este esfuerzo habrá de conectarse intensa y paralelamente al esfuerzo de despatriarcalización que también atraviesa todo este problema, como han venido planteando diversos feminismos del Sur que han cruzado en sus análisis las variables de clase, raza y género. El trabajo ya comenzó y sigue haciéndose. Como mostró Benjamín Maldonado, el magonismo es ejemplo de un anarquismo descolonial en México, también lo es la propuesta de anarquismo *chi'ixi* que propone Silvia Rivera

Cusicanqui o los proyectos educativos de las escuelas-ayllu en Bolivia estudiados por Arturo Vilchis. Lo son porque toman en serio y se nutren del diálogo horizontal con las luchas de sus pueblos, transformándose ambas tradiciones mutuamente en un diálogo sincero, fructífero y profundamente revolucionario.

Comunalidad libertaria: una respuesta al escenario de la guerra actual

Javier Abimael Ruiz García

"No somos un modelo -recordaba una mujer tzotzil-, somos una experiencia"
(Raoul Vaneigem)

I. Notas previas

Ante la nueva oleada de autoritarismo que vive América Latina y el mundo, ante las nuevas formas de despojo y agresión contra los pueblos, comunidades y barrios, ante las nuevas formas de domino contra nuestros cuerpos, se hace necesario pensar el punto de salida, al estilo de fuga y retorno, no porque queramos retornar a lo mismo, sino porque queremos acabar con lo mismo.

La democracia ha muerto, los estados se desmoronan, pero curiosamente en su punto de crisis encuentran la forma para fortalecerse, el mundo que se nos presenta es el mundo de la expectativa, del efecto y no del proceso, el mundo de la acumulación (mercancías, deseos, cuerpos etc.). La realidad nos golpea cada día afirmándonos que es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo… Pero siempre hay una salida, la problemática reside en donde encontrarla… ¿Debemos encontrar todos la misma salida? ¿O necesitamos encontrar muchas salidas?…

No partimos de la duda sino de la afirmación: existen otras formas y en esas formas están las posibilidades.

Este texto no busca dar la respuesta única, sino una de las múltiples que pueden existir. Partimos de las formas específicamente locales de desarrollar una vida, una materialidad. Pero esta respuesta no es algo dado, algo terminando, sino un proceso, una construcción... un devenir.

Me refiero a formas particulares que han generado una historicidad y que se despliegan en el presente como formas contra-hegemónicas, que resisten a la guerra contra la historia[1], guerra que lleva por finalidad destruir los vínculos políticos del pasado con el tiempo presente, guerra que pretende destruir una forma de vida, una forma de nombrarnos desde el nosotrxs, una forma muy diferente de habitar.

Se llama comunalidad, le dicen comunalidad, se vive comunalidad…

Partimos de una interrogante necesaria: ¿qué es comunalidad? La respuesta podríamos encontrarla en algunos libros y artículos, pero solamente podríamos entenderla y vivirla en el despliegue cotidiano de la vida comunitaria, que tanto en Oaxaca como en algunas partes de América Latina sigue latente, resistiendo y existiendo, como una política lúdica, colectiva, de servicio, pero sobre todo de negación. Formas particulares en las cuales se desenvuelve la vida comunitaria en algunos de los 570 municipios del estado de Oaxaca y que en los procesos organizativos etno-político se han revindicado y autonombrado bajo el nombre de comunalidad, que se entienden desde el plural, como un conjunto de relaciones, formas y vivencias *otras, antagónicas e históricas*.

Aunado a eso, nos interesa también hacer algunas otras anotaciones. En primer lugar, llevar acabo una breve reflexión sobre lo que pensamos que puede ser una de las salidas, a modo de propuesta, la cuál parte en ver a la comunalidad desde un enfoque libertario; es decir, recuperar los cimientos que dejaron ciertos posicionamientos teóricos e históricos –porque en la historia están las respuestas- que fueron pensados en el proceso de la Revolución mexicana (1900-1920) bajo el pensamiento anarquista del Partido Liberal Mexicano (específicamente de Ricardo Flores Magón) y ligarlos a la

1 La guerra contra la historia es un concepto trabajado por el Dr. Daniel Inclán, del Observatorio Latinoamericano de Geopolítica: http://geopolitica.iiec.unam.mx/node/187

vida comunitaria de los pueblos indios. En estos cimientos materiales se construye un nuevo pensamiento, una utopía que ha trascendido hasta nuestros tiempos reconfigurando la forma de ver al anarquismo actual, desde el contexto propio, desde lo comunal.

En un segundo momento, me interesa poner en tela de juicio el papel de los procesos libertarios en la actual etapa de acumulación de capital, en la actual guerra. Partimos de la siguiente premisa: los nuevos procesos de acumulación por despojo están agudizando la agresividad y la violencia hacia ciertos sectores populares, indígenas y campesinos. De esto, queremos recalcar y desarrollar algunos apuntes que de manera colectiva se han generado en el proceso de defensa territorial en Oaxaca, que nos ayudan a redefinir el camino de la organización, la lucha y las formas en las cuales identificamos a nuestrxs enemigxs.

Las reflexiones que lanzamos están ligadas a propuestas históricas y presentes de pensar y pensarnos en la lucha… ¿Qué estamos haciendo ante el cataclismo? ¿Cómo podemos pensar la comunalidad desde el anarquismo? ¿Cuáles son los elementos que convergen en ambas posturas teórico-vivenciales?, ¿Cómo partir de la comunalidad y el anarquismo para plantear algo más allá de la defensa del territorio? ¿Es posible pensar la vida más allá del estado-capital?.

La intención de este escrito es abrir la discusión hacia lo que aquí se propone, y establecer una *zona de tensión dialógica* en la que en un futuro ésta discusión se pueda seguir desarrollando, que gire en torno a las tres cuestiones aquí planteadas: *los tejidos de la comunalidad,* las prácticas libertarias y la defensa del territorio en la guerra actual. Discusión que nos lleve a pensar a que nos estamos enfrentando, que transcienda los limites del pensamiento anarquista convencional, que pueda vislumbrar un pensamiento filosófico-práctico de otros tejidos oníricos, de nuestros mitos de fundación y la heterogeneidad de las epistemes que viven en cada geografía íntima… poder seguir abriendo grietas en el muro, para la lucha, el conflicto y la esperanza.

II. Comunalidad: lo real es lo que resiste.

La definición conceptual de la comunalidad reside en sus cuatro componentes vivenciales: ***el trabajo comunal***: que es un trabajo no remunerado, expresado generalmente con la palabra "tequio", el despliegue de un *hacer* o un trabajo gratuito. ***El territorio común***: extensión territorial que es común, se usa para el común, y que se expresa en dos tipos de propiedad de la tierra, ejidal o comunal. ***El disfrute comunal***: que se expresa en los momentos extraordinarios de la vida cotidiana que permiten rehacer la vida política, específicamente la fiesta. Y el ***poder comunal***: expresado en las asambleas comunitarias. Estas definiciones las podemos encontrar en los intelectuales indígenas Jaime Luna, Floriberto Díaz y Juan José Rendón.

Como datos generales, el estado de Oaxaca esta dividido en 570 municipios, dentro de los cuales 418 se rigen bajo *sistemas normativos internos*, conocidos también por "usos y costumbres", donde la asamblea es la máxima autoridad y donde la existencia de partidos políticos es casi nula. El régimen de la propiedad de la tierra se divide en tres: propiedad privada, comunal y ejidal. El 70% de la propiedad de la tierra adquiere un sentido comunal, el 15% adquiere un sentido ejidal y solo el 15 % es propiedad privada, lo que nos arroja un dato del 85% de propiedad social de la tierra. ¿Qué implica esto?, *otras formas de relacionarse*, de entenderse, de hacer política y de decidir el rumbo de las diferentes vidas, en colectividad. La fuerza del pensamiento de la comunalidad reside en que es un pensamiento vivo (Martinez, 2015), que nace y se expresa en la práctica cotidiana de las comunidades.

La comunalidad responde como *forma de existencia-resistencia*, comparte ciertos rasgos y prácticas contra-hegemónicas. Dicha *forma* comparte la necesidad de contraponerse a manera de *antagonismo y lucha* no solamente al estado, sino al capital.

La comunalidad es un concepto vivencial, la comunalidad es verbo antes que sustantivo, es una palabra que nace y se fortalece en los procesos de reivindicación de lo propio, que se extiende y asume en muchas parte del territorio oaxaqueño, la comunalidad rompe el sentido cartesiano de la vida, existe como una filosofía práctica del momento, del acontecimiento, del instante, pero su eje fundamental radica en la historicidad, en los vínculos históricos que son políticos y que trascienden al

tiempo presente.

La comunalidad se presenta como alternativa y herramienta de lucha, asume su posición y se devela a si misma como una praxis histórica antagónica al capital y a la hegemonía del poder occidental; la lógica de la comunalidad parte de la producción de lo común: la puesta en escena de lo colectivo. Las lógicas de producción de lo común son prácticas que expresan un sentido de pertenencia a un espacio y territorio, se desenvuelven como una filosofía práctica de las pluralidades que se piensan desde lo diverso debido a la lógica de producción de su propia existencia y su espacialidad.

Lo común, como afirma Raquel Gutiérrez (2017) se define no como aquello que es «de ninguno y de todos». Lo común es más bien "lo poseído —o compartido— colectivamente por varios." Pensar lo común en termino de reproducción y compartencia es pensar a la comunalidad misma. "Es posible abrirse a pensar *lo común* ya no únicamente como algo dado que se comparte sino, ante todo, como algo que se produce, reproduce y reactualiza continua y constantemente" (2017, p. 85), en forma negativa.

La comunalidad es trabajo colectivo, fiesta, territorio comunal y asamblea. La Comunalidad es una palabra que emerge para "integrar nuestras preocupaciones e insatisfacciones concepto arrancado de procesos concretos de vida, que ha estado ahí, como un razonamiento natural, que ha resistido los embates del pensamiento, impuesto por el razonamiento del poder hegemónico" (Martínez, 2015, p.75) Debemos reconocer, que la vida concreta que expone la Comunalidad, "rompe la hegemonía conceptual y la universalización del pensamiento que se ha impuesto al mundo, pensamiento que descansa sobre la razón y el poder". (2015, p.7)

El tejido de la comunalidad es filosófico-práctico, es un *sentí-pensar*, es de largo aliento, de larga data, es hablada antes que escrita. Es un rasgo de la filosofía práctica, de la historia del largo aliento en donde el tiempo pasado es tiempo continuo, que incluye un vivir el tiempo presente en constante contradicción, un habitar un territorio común, la comunalidad reproduce cierta espacialidad de los *comunes*, que co-existe en un plano contencioso con la lógica del tiempo de reproducción del capital y el espacio mediado por las mercancías.

Las temporalidades comunales son diferentes y

heterogéneas, así como los son los diversos espacios donde se generan, en donde se desenvuelve la comunidad en comunalidad, la noción del espacio-tiempo comunal -*o contra-espacio-tiempo comunal*-, nos ayuda a entender la lucha entre dos proyectos políticos totalmente antagónicos, que se explicitan muchas veces través de una práctica de lo político que implica *una capacidad colectiva de decisión*, y de *una historicidad* que reivindica *la memoria como lucha y la semio-praxis como* la anti-colonialidad de esas luchas.

El *hacer* es una práctica de la comunalidad que existe como *antagonismo al trabajo*, (Holloway: 2002), en el hacer se despliegan los lugares simbólicos en contraposición a los no-lugares, los espacios históricos y concretos a los abstractos. La comunalidad exige una apropiación simbólica del territorio, que es potenciado por una producción social del espacio donde se gestiona el común desde lo común; el hacer comunal se expresa en los códigos del lenguaje y vestimenta, que son formas en las que se vive ese *hacer, un hacer que habita un presente distinto*. Cuando se nombran a los cerros por su historia, cuando se cuentan recuerdos sobre los ríos, cuando se realizan esfuerzos para que el disfrute sea generalice, ahí entonces se vive la comunalidad.

Caminar comunal es entonces atacar el capital, agrietarlo en cada uno de los pasos que damos, pasos contra la aniquilación del tiempo sobre el espacio.

Caminar comunal en la era del capitalismo neoliberal y la mercancía es volver a dar significado a nuestros pasos, a nuestros lugares, es poner en su justa dimensión a la memoria de los territorios. Caminar comunal es construir otro tipo de presencias, que puedan construir otro tipo de representaciones e imaginarios, representaciones simbólicas construidas con el otro, con los otros. Caminar comunal implica concebir el tiempo en forma de espiral;

> El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras. El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el

> presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un "principio esperanza" o «conciencia anticipante» que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo (Rivera, 2010, p. 55).

Una forma especifica de romper con el tiempo de la lógica de producción del capital es la fiesta comunal, el espacio-tiempo suspendido, cristalizado, cíclico y horizontal, el tiempo de la fiesta es pues un tiempo histórico, el tiempo del disfrute comunal es el tiempo del *nosotros*, que se mantiene, se sueña y se vive en una suspensión temporal inclusive de los propios conflictos y que abre la posibilidad a la reconciliación. El tiempo de la fiesta comunal es el tiempo de la reciprocidad, del dar, de la GUEZA[2], de la re-organización interna, de la reconstrucción de esas otras presencias comunales, de esas otras representaciones del mundo colectivo. El tiempo comunal es el tiempo del desborde en el goce, a modo de espacio temporalmente autónomo. Caminar comunal es reafirmar el lenguaje que es propio. Caminar comunal es la apuesta contra las formas de la guerra, porque la comunalidad supone un cuidado de los cuerpos un cuidado que es colectivo y es siempre posibilidades más que restricciones.

La comunalidad es política y existe por una condición estética, es decir, por una capacidad colectiva de sentir la experiencia. La guelaguetza cómo estética y experiencia marca el sentido ético de la comunalidad que se basa en la reciprocidad como lógica de los cuerpos comunitarios, reciprocidad-ética, la guelaguetza-estética y la comunalidad-política (Guerrero; 2015) son la forma en la que la vida como mundo se traduce en palabra y relato.

La comunalidad es la presencia de los sueños, de imágenes y realidades diferentes, está ahí, de manera contradictoria, como subjetividades constituidas en la lucha contra la dominación. La comunalidad es la forma de nombrar una vida que grita y que niega al sistema que nos esta negando, y en la negación de este sistema encontramos al pensamiento anarquista como un proyecto, como posibilidad que puede converger con los elementos cotidianos de la vida comunal, con los cuatro pétalos

2 Gueza, palabra en zapoteco que significa "dar", compartir.

de la flor comunal: el tequio, la asamblea, el territorio comunal y el disfrute, en donde reside la potencia y el despliegue de la anarquía como práctica de insubordinación y lucha. Porque la comunalidad es un concepto que nace de procesos concretos de vida, que nace de resistencias diversas y que se asume como un concepto de batalla, de negación y de combate. Si partimos de entender a la comunalidad como un concepto vivencial y político podremos visualizar el sentido organizativo y de lucha que tiene este.

Comunalidad libertaria

El anarquismo ha tenido una larga trayectoria histórica dentro de los procesos de revuelta e insurrección a lo largo y ancho del territorio dominado por el estado mexicano. Uno de los exponentes principales de esta corriente política es Ricardo Flores Magón, anarquista fundador del Partido Liberal Mexicano, eje fundamental de organización y lucha en la Revolución mexicana (1900-1915). Nos interesa retomar esto de una manera muy breve. El anarquismo encuentra en los practicas comunitarias una convergencia, una apertura.

Existe -nos atrevemos a decir- una tendencia local del anarquismo, que es histórica y que vio en las comunidades indias un proyecto político y de emancipación:

> Recordad cómo han vivido las poblaciones rurales en México, en las rancherías se ha practicado el comunismo… He dicho más de una vez que la Población rural, hasta hace pocos lustros en México, era casi comunista. El apoyo mutuo era la regla entre los sencillos habitantes, cuyas casa eran construidas por los vecinos del pueblo, las cosechas eran levantadas por todos, las escardas y los trabajos en que se requería un mayor número de brazos que los de una familia, se practicaban en común; de uso común eran las tierras, las fuentes, el lago, y de explotación común era el bosque cercano, la cantera de tepetate o de tezontle, el maipasal para elaborar los metates y los molcajetes, los yacimientos de cal, de sal, etc. La moneda no era necesaria para las transacciones de cada comunidad; el intercambio

> de productos y de materias primas era la regla y solamente se necesitaba el dinero para llevar de la ciudad más o menos cercana lo que en el lugar no se producía, así casi siempre se obtenía ese dinero llevando a la ciudad legumbres, materias primas, ganado, sal, cal, etc., pero era bien poco lo que se necesitaba en monedas… apenas si se hacía sentir la autoridad (Regeneración en Maldonado 2012, p. 50).

El magonismo fue el único pensamiento de aquella época que veía en el indígena y el campesino algo más que una fuerza revolucionaria; es decir, un proyecto emancipador de re-hacer la vida. Ni Malatesta, ni otros anarquistas de la región llegaron a considerar lo indígena como la representación de su proyecto político.

Es el magonismo -como la tendencia local del anarquismo- donde encontramos esta particularidad muy interesante. Pero después de estos planteamientos, el anarquismo en América Latina se moldeo a las estructuras del pensamiento comunitario indígena y campesino, no llegó como una imposición para el cambio social, ni tampoco se encuadraba en los marcos de la ideología occidental anarquista, sino que se adaptó al contexto y ahí cobro la fuerza necesaria para pasar a la historia en los procesos autónomos, libertarios, indígenas, campesinos y obreros.

Esas prácticas nos pueden llevar a comprender una episteme alterna: la comunalidad y el magonismo no son un "gesto ni de nostalgia revivalista, ni de prisión de voluntades racionales, sino prácticas e incorporaciones en el sentido común de aprendizajes y luchas"[3].

El proyecto de comunalidad libertaria esta en marcha, aunque no se afirme como tal, cobra vida en la memoria histórica de muchos pueblos, que afirman una la lucha por otra forma de vida.

3 Rivera Cusicanqui, platica "Comunalidades anarquistas" disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=RkXNAMVQ74Y

III. Comunalidad anarquista; una respuesta al escenario de la guerra actual.

Una de la consignas más importantes dentro de la historia del anarquismo ha sido sin duda *¡muerte al estado!*, adquiriendo con dicha consigna un carácter destructivo del régimen y las relaciones estatistas, extendiendo la propuesta de una nueva sociedad al plano organizativo federativo, sindicalista, mutualista, colectivista, confederacionista etc.

El punto al que me quiero referir con esto es: ¿a qué tipo de estado nos estamos refiriendo cuando gritamos muerte al estado? ¿A que tipo de estado nos estamos enfrentando? El estado y el capital han mutado, el proyecto de reorganización de acumulación de capital ha configurado los ordenes de concentración de la riqueza.

Estamos ahora ante un nuevo tipo de estado, ante un nuevo tipo de capital, las grandes multinacionales y corporaciones moldean los cuerpos y deciden el nuevo proyecto político global, no nos enfrentamos al estado-capital del siglo XX si no a un ente económico propio que es marca del siglo XXI, el neoliberalismo. Las grandes corporaciones se erigen como los nuevos amos del mundo, moldean las estructuras jurídicas y administrativas de los estados para facilitar la explotación y despojo, para facilitar la acumulación de capital. Esto cobra sentido cuando hablamos de megaproyectos como los parques eólicos de FEMSA, los pozos de hidrocarburos de EXXON o Shell, las mineras del GRUPO MEXICO, las presas hidroeléctricas, los ya famosos casos de la inmobiliaria ODEBRECH, etc.

En el proceso de neoliberalización, las corporaciones y las elites económicas globales son las que se erigen como los estructuradores del nuevo orden económico, "las empresas trasnacionales son clave en la articulación de la economía mundial en tanto son ellas quienes orientan la constitución de los circuitos mundiales en todas las dimensiones de la sociedad contemporánea" (Ornelas, 2016, p. 51).

Las corporaciones se posicionan con un nuevo proyecto global del capitalismo, inaugura una nueva etapa de la guerra y el extractivismo, el extractivismo neoliberal -entiéndase éste como minero, hidroeléctrico, petrolero, energético, y un largo etc.- se despliega sobre el plano de la valorización del valor, que todo puede generar ganancia y que todo puede permitir

la acumulación.

Pero las nuevas caras de la guerra y quienes la administran son diversas, el contexto oaxaqueño y mexicano actual nos obliga a pensar los fenómenos de la violencia estatal y el encubrimiento de la violencia del narcotráfico por parte del estado. Se nos ha hecho creer –desde la declaración de guerra al narcotráfico en el 2006 con Felipe Calderón-, que el narcotráfico es un órgano más allá del estado, ajeno a él.

En su más reciente obra *México a cielo abierto: de cómo el boom minero resquebrajo al país,* el periodista Jesús Lemus (2018) afirma, con una amplia documentación, que el "despojo de la riqueza nacional no puede quedar mejor demostrado que con lo que ocurre en la industria minera. La minería, como si fuera centro de gravedad, confluyen la corrupción, la violencia, la esclavitud, el despojo, la explotación laboral y el desplazamiento de pueblos completos" (p.11)

La relación se ha vuelto intrínseca: corporaciones mineras, representantes del estado y carteles o mini carteles del crimen organizado confluyen en el proceso de reproducción de capital. En la actualidad "casi todos los carteles de la droga se encuentran inmersos en actividades de explotación minera, que van desde vigilancia perimetral y seguridad a los transportes de carga hasta detección control y ejecución de factores de riesgo" (2018, p. 15). Estos factores de resigo generalmente son las poblaciones y comunidades que se oponen a dichos proyectos extractivos. En el proceso extractivo de la minera confluyen estos tres elementos: el gobierno, el crimen organizado y las corporaciones mineras, que han propiciado y agudizado los conflictos considerados "socioambientales" y que ha desembocado en el asesinato, persecución y criminalización a quienes defienden su territorio.

Nuestra época nos exige –desde las posturas críticas- entender las dinámicas de este nuevo estado y la mutación del capital, entender que la corporación no sólo se nos presenta como la empresa que "acumula dimensiones económicas enormes, sino que, esta compuesta por saberes específicos y especializados", donde participan los empresarios, los saberes militares, los saberes de la academia, las empresas criminales y un largo etc.

¿Cómo enfrentar esto? ¿Cómo avanzar en el plano de la lucha ante una situación tan violenta?

IV. Pensar la lucha.

Pensar la dinámica de la guerra es pensar el capitalismo actual, pero también es pensar la lucha y pensarnos en la lucha: las estrategias, las tácticas… un plan, mas no un programa.

¿Cómo superar el capital? ¿Cómo pensarnos más allá del estado? ¿Cómo luchar contra los órdenes históricos de dominación: clase, raza y patriarcado? ¿Cómo identificar a los enemigos?

La comunalidad libertaria implica trabajar con las propias contradicciones de la comunalidad, implica creer que muchas de esas prácticas cotidianas son ya la potencia en marcha, el despliegue de una vida muy otra, de un habitar distinto.

Los escenarios de la guerra actual nos obligan a pensar en el cuidado de los cuerpos, en el cuidado colectivo, en construir presencias que trasciendan las lógicas de la producción de cuerpos corporativos, cuerpos del capital.

La comunalidad nos invita a pensar una pedagogía del cuidado para la lucha, una forma colectiva de pensarnos ante un escenario tan violento. Los asesinatos de quienes defienden sus territorios, de quienes anteponen la vida contra los proyectos del capital nos obliga como anarquistas a pensar las lógicas en las que se mueven los enemigos, y asumir al territorio como el espacio imprescindible por defender. Sin territorio, nada.

La comunalidad y el anarquismo nos invitan a resolver las crisis de las presencias a partir de pensarnos en nosotros y pensar ese nosotros en los otros, porque en la colectividad reside la capacidad de retomar la vida en nuestras manos.

Ante la crisis de los estados, de la representatividad, el anarquismo vuelve como la posibilidad histórica de organización social, el anarquismo y la comunalidad encuentran elementos en común que nos permiten pensar otro mundo diferente.

Pensar la comunalidad libertaria implica pensar la dinámica propia de la economía mundo y las configuraciones geopolíticas que agreden a los territorios.

Hacia dónde ir, cómo caminar, cómo enfrentarnos a la multiformidad de la guerra, de las violencias, físicas, simbólicas, epistémicas... Cómo plantear la posibilidad de “la construcción de mundos socio-naturales y diferentes que mantengan una conciencia de la globalidad sin ser desarrollistas.” (Escobar,

2002, p.1), como plantear y trabajar en los aspectos de "la filosofía comunal como horizonte" (Maldonado, 2016, p. 48), y como plantear a partir de estas bases materiales la posibilidad de un proyecto libertario de lucha y vida. Esa sin duda es la tarea del anarquismo actual.

Bibliografía

Escobar, A. (2002). *Globalización, desarrollo y modernidad.* Madrid: OEI. Disponible en http://www.oei.es/salactsi/escobar.htm

Guerrero, A. (2015) *Primer congreso comunalidad*, Ciudad de Puebla, 2015.

Gutiérrez, R. (2017) *Horizontes comunitario populares; producción de lo común más allá de políticas estado-céntricas.* Ed. Traficante de Sueños. Madrid, España.

Holloway, J. (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder,* México: Bajo Tierra Ediciones.

Lemus, J. (2018) *México a cielo abierto; de cómo el boom minero resquebrajo el país.* Ed. Grijalbo. México.

Maldonado, B. (2012) *Magonismo y vida comunal mesoamericana.* Ed. DES-UESA, CSEIIO. Versión virtual en: https://www.academia.edu/29899719/Magonismo_y_vida_comunal_mesoamericana.pdf

Martínez, L. (2015) *Se hace camino al andar.* Texto leído en el primer congreso de comunalidad. 2015, BAUP, Puebla.

Ornelas R. (2016) *La competencia entre las corporaciones gigantes después de la crisis del 2008.* Ed. Siglo XXI. Las corporaciones y la economía mundo: el capitalismo monopolista y la economía mexicana en retrospectiva. Pp, 50-108.

Rivera, S. (2010). Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón. Recuperado de: https://chixinakax.files.wordpress.com/2010/07/silvia-rivera-cusicanqui.pdf

Insurrección y Comunalidad:
apuntes anarquistas de la revuelta oaxaqueña a 12 años[1]

Javier Abimael Ruiz García
Marcos Aurelio Espíndola

Colectivo de análisis y propaganda escrita "Huaxyacac"[2]

1 La primera versión del presente texto fue escrita días después de la llamada "insurrección de los 100 días del 2016", tomando como punto de referencia los enfrentamientos por el boicot electoral del 2015 y la batalla de Nochixtlán y Hacienda Blanca el 19 de Junio del 2016.

2 Huaxyacac, nombre de Oaxaca en náhuatl, cuyo significado es "en la punta de los huajes".

A Salvador Olmos García

A nuestros muertos y presos.

Se puede hablar de la vida y se puede hablar desde la vida,
se puede hablar de conflicto o se puede hablar
desde el conflicto (…) Es que lxs unxs hablan
del mundo y lxs otrxs hablan desde el mundo
(Comité Invisible)

"De modo que se trata de curarse el espanto pero no de
quitarse el dolor. Porque de eso están hechas nuestras luchas.
Porque el día que este mundo deje de dolernos, entonces sí, la
esperanza habrá muerto
(Manuel Garza Zepeda)

Introducción

A más de 10 años de la insurrección que sacudió diversos puntos de la geografía oaxaqueña, una nueva sucesión de episodios convulsos cobró notoriedad en esta región, el espíritu de la rebelión estremeció de nueva cuenta el orden social que aparentaba reinar. Tan sólo unos días antes del décimo primer aniversario del inicio de la sublevación generalizada del año 2006, un desalojo policial confirmó lo que por muchos era sabido: la Oaxaca rebelde nuca fue apaciguada, *¡les guste o no les guste, les cuadre o no les cuadre, Oaxaca ingobernable!* Resonaba de nueva cuenta la consigna combativa que incitaba una vez más a revivir la revuelta.

La nueva oleada de conflictividad hizo resurgir las expresiones combativas de lucha: barricadas, tomas de

edificios, saqueos y enfrentamientos callejeros, se extendieron por barrios, poblados, calles, avenidas y carreteras; estudiantes, trabajadores, amas de casa, vecinos y pobladoras salieron de manera espontánea a tomar las calles, el sentido insumiso común de lxs oprimidxs saltó al campo de batalla, demostrando que de poco habían servido las intenciones amoldadoras que el poder y sus secuaces habían desplegado sobre estos territorios históricamente insumisos. El germen ingobernable de Oaxaca volvía a brotar.

Pensar la rebelión, encontrarle referentes, analizar y compartir los apuntes que alrededor de esta surgen, en estas épocas de realismo político y de reflujo en amplios sectores de lucha, es creer aún en la anarquía como una potencia desbordante, que se afirma en la búsqueda de la utopía radical de subvertir las relaciones de vida impuestas e imperantes. A lo largo de la última década han sido variados los análisis de esta vorágine social; ante esto, la crítica rebelde y anarquista no ha contribuido a generar un acervo reflexivo de este hecho que nos ha sido tan cercano. Por eso, más que explicar desde los grandes marcos teóricos, más que narrar de manera cronológica, más que detallar cómo fue y sigue siendo la lucha en Oaxaca, queremos simplemente soltar algunas líneas de entendimiento que puedan generar una forma diferente de acercamiento a la realidad de la revuelta. Explicitar que no todo está perdido y criticar aquellas visiones derrotistas que han servido para mostrar hacia fuera y hacia adentro un movimiento sin futuro, acabado, midiendo desde una visión objetivista las victorias y derrotas. Este otro “acervo reflexivo” derrotista ha dado pauta a que comencemos a escribir nuestra propia historia.

Y es que las críticas militantes -por no mencionar los análisis academicistas que casi en su totalidad entendieron la revuelta como un acto espontaneo, derrotado y reducen la misma a la categoria capitalista de movimiento social utilizando sus malabares teóricos sobre “movilización de recursos”, “política de la demanda”, “política prefigurativa” y su enorme parafernalia conceptual para analizar el “caso oaxaqueño”-, excluyen la dimensión comunitaria que atravesó en todo momento el conflicto, en cuyo sentido creemos encontrar respuestas para ciertas disyuntivas. Por un lado hemos leído las críticas de los insurreccionalistas que reprochan a la revuelta no haber derrotado al estado-capital (sin plantearse

nunca una respuesta a las problemáticas de la generalización y la permanencia de la ruptura), por otro lado, los análisis de los comunistas internacionalistas que objetaron la falta de la conciencia proletaria entre los insurrectos, hasta los típicos análisis de las izquierdas que redujeron la "derrota" de la lucha a la falta de dirección en el combate. Ninguna de estas reflexiones creemos que basta.

Oaxaca nos enseña que estamos compuesto por un nosotros, un ser que es siempre colectivo, que entiende su historicidad como negación, que reclama la vieja consigna: ¡como indios fuimos colonizados, *como indios vamos a liberarnos!*, que comprende su colectividad sobre territorios simbólicos y sobrenaturales, teologías negativas, negaciones festivas, procesos que caminan desde esta *negatividad* y con el que nos hemos encontrado -en los flujos subterráneos- con los anarquismos que tienen como base el entendimiento y la práctica de la comunalidad, que existen como formas anti-hegemónicas y anti-capitalistas, y que en el momento de la insurrección se posicionan no como prácticas pre-figurativas, *sino como esos otros mundos existentes,* que marchan desde la resistencia hacia la ofensiva.

Desde nuestro habitar ocupamos la palabra. Nuestra generación es la de la ruptura, somos hijos e hijas del 2006, nuestra cuna política fue la dimensión libertaria de la lucha. Partimos de la crítica como punto de quiebre, que no simplemente ayude –en una lógica academicista- a otras posibles interpretaciones, sino que sirva como aporte, como un gesto hacia la lucha desde la nostalgia revivalista, que sirva pues, para saber cómo y por dónde caminar.

De lo que hablamos aquí es de *formas de vida* en rebeldia. No nos es posible acercarnos a la totalidad de la revuelta, porque ésta sola podría ser leía por la infinidad de sus poesías, tratamos sólo de leer con el tiempo cada una de sus partes. Aquí nuestro aporte.

I. 2006 más que movimiento social, insurrección comunal.

Corre el año del 2006 y los brotes de revuelta comienzan a agudizarse, el 14 de junio surge como una grieta en el calendario. Un desalojo provocó que la población –con una largada tradición de lucha frente al colonialismo-, se abalanzara de forma masiva contra el orden social existente, la acción represiva del estado permitió la apertura, la puesta en escena de lo político sobre la política[3], permitió que los agravios se volvieran gritos resonando fuerte en un estruendoso NO, YA BASTA.

Durante seis meses se peleó en una batalla desigual con el poder, la condición comunitaria de los barrios y colonias supo darle un sentido particular a la revuelta y a la propia organización. Cada colonia con su barricada, cada barrio con su asamblea, cada asamblea desterritorializaba el territorio del capital para rehacerlo en común, y en el centro de dicho proceso la *compartencia*, la forma de entender el compartir que emerge de la organización comunal de los pueblos.

Durante el alzamiento hay una verdad común en la atmosfera, los bandos se definen en el conflicto cotidiano; la guerra de clases, como condición histórica del proletariado, -no entendiendo a este desde una perspectiva economicista y de conciencia, sino simple y llanamente como aquel que se le ha negado la vida- toman parte no solo en el enfrentamiento, en la batalla, sino en el quehacer cotidiano de la vida. No hay neutralidad, porque ésta afirma la posición del enemigo.

Oaxaca es territorio APPO –sentencia un letrero al llegar a una barricada-, los flujos de la normalidad mercantil y mediática están bloqueadas, la gente se sabe parte de esta geografía rupturista, amanecen las fogatas dejando sus huellas, sombras de la presencia de los cuerpos. La conspiración se da

3 Hacemos esa diferenciación entre lo político y la política desde el planteamiento de Bolívar Echeverría. Lo político como la capacidad de definir el rumbo de nuestra vida en colectividad, como la práctica cotidiana que va desde un "entendernos en el desacuerdo" hasta una organización en base al concenso, y la política como la enajenación de lo político, en pocas palabras, la política de la democracia representativa.

en los parques, en las plazas, el antagonismo sale a relucir en cualquier plática, en cualquier llamado de alerta, hace notar a los esquiroles y a los timoratos que la jugada es diferente, nosotros somos los que les vigilamos. La ciudad tomada como una tentativa de un urbanismo revolucionario, atacando sobre el terreno los signos petrificados de la vieja organización territorial, reconociendo el espacio social en términos políticos y no creyendo que un monumento pueda ser inocente. Peleándole el terreno. La APPO como un referente concreto, un nosotros real, no estatal, no abstracto, que impugna en la práctica el orden del capital, el estado y su metrópoli. Porque al final de cuentas, no era una revuelta en la ciudad, sino una revuelta contra la ciudad.

El pueblo vivía una responsabilidad histórica. En ese entonces se dibujó una población revolucionaria, creativa y dispuesta a tomar el mundo en sus manos (Garza 2016). La revuelta resiste con sus solidaridades invisibles, con sus flujos subterráneos de apoyo, con las donaciones de asalariados y agricultores, de panaderos y de cooperativistas de una refresquera. El trabajo, la alegría, el ocio, la satisfacción de las necesidades no se separan más, las personas se viven a sí mismas con intensidad: en sus gestos, sus palabras, sus conflictos, sus deseos.

La cotidianeidad se transforma en fiesta perpetua. La única aventura posible en una sociedad que ha destruido toda aventura. No es por eso raro que algunas de las anécdotas de esa época permanezcan en el acervo de las más contadas por sus protagonistas. Lo posible y lo imposible suscitándose a la par, los héroes y los genios son colectivos, el ingenio y la osadía de uno le pertenecen a todos. Las organizaciones históricas ven el desborde suceder afuera, pero también dentro de sus propias filas. La fuerza social del hartazgo es incontenible, miles de interacciones, amistades, complicidades, desencuentros, se dan fuera de la programática orgánica de las estructuras, los luchadores profesionales son rebasados por la llamada espontaneidad, cualquier joven de un barrio se vuelve un consagrado luchador urbano después de meses de lucha.

El proceso insurreccional del año del 2006 en Oaxaca superó muchas de las expectativas que se tenían sobre las luchas urbanas y no urbanas. Para entender esto es necesario comprender los componentes locales que le dieron vida y

que encontraron el significado más importante de la lucha y la resistencia: *los tejidos de la comunalidad*. El legado de las luchas comunitarias y el fortalecimiento de las asambleas de los pueblos permitieron que la lucha en Oaxaca no se centralizará ni mucho menos se convierta en un frente popular, federación o movimiento de masas basado en algun referente organizativo leninista, sino más bien, aquel legado asambleario e histórico permitió poner en tela de juicio todas esas formas ya desgastadas de organización y crear el órgano de coordinación y articulación que se gestó mayoritariamente por los pueblos en un gran espacio de confluencia simbólico y orgánico, la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO). La figura de la asamblea y los concejales nos abrían un panorama de interpretación diferente del despliegue de la lucha, misma que ayudaba a replantearse su propio lenguaje –que no era un nuevo lenguaje como afirma el academicismo, sino un lenguaje que había estado oprimido por la lógica de la *forma estado-capital* y del *leninismo-maoismo*-, su propia forma de entenderse. La perspectiva comunal, "comunitaria-popular", trazando posibilidades de la autonomía y la descentralización del poder. En diferentes medidas se rebasaron horizontes de la ideología republicano-nacionalista y del marxismo-leninismo, noción revolucionaria hegemónica. La práctica anarquista local, magonista-zapatista, como un contrapeso, se abrió paso, peleando las calles; los altavoces, las paredes, escribiendo nuevos imaginarios en clave no estatal. Siendo el contrapeso a la conciliación. Dice más la calle desbordada que los sesudos análisis de programa o los predecibles panfletos del partido. Porque la lucha entonces sólo podía ser escuchada como se escucha la tradición oral: por los gritos, por los arroyos murmurantes de las palabras inacabadas, por los cantos y los silencios tensos.

Y es que se vuelve necesaria la forma en la que nos posicionamos teóricamente a partir de nuestra experiencia en la revuelta, nuestra crítica fue y sigue siendo hacia aquellas formas desgastadas de entender las luchas, pero también hacia aquellas formas más modernas de percibirlas. Volvimos a poner sobre la mesa la palabra revolución, le volvimos a dar significado después de que el socialismo realmente existente casi la sepultara. Potencializando la memoría de los caídos de la comuna de paris, de la Revolución Méxicana, de la

España de 1936, avivando de la misma manera los sueños más contemporaneos de los que enarbolaban el "que se vayan todos" en Argentina, y que tiene como fundamento la critica a cualquier forma de nombrar las revueltas, las insurrecciones, a cualquier intento de clasificarlas y separarlas. ¡Nunca entraremos en su clasificiación!. Por eso preferimos hablar entonces de un despliegue insurreccional que de un movimiento social, la insurrección es un momento, "un momento en el que muchas puertas se abren", preferimos hablar de revuelta, de caos, de insubordinación, "de aquello que no es tan fácil encausar y definir, de aquello a lo que no se le imponen límites" (Nuestra única propuesta, 2014; 34). El concepto de *movimiento social* ha sido apropiado por el estado para definir qué es y qué no es una accion colectiva: que si los normalistas no actúan como debe ser, que si los encapuchados se salen de lo establecido, que si los comuneros agredieron a la policía, etc. La propia academia, dentro de sus análisis reduccionistas ha establecido su propio uso del lenguaje para señalar qué es o qué no es un movimiento social. Lo que planteamos con este análisis es transgredir la forma de lo que se vivió y cómo se nombró a la lucha: la insurrección en contra del movimiento social.

Retomamos las palabras de compañeros anarquistas argentinos, al afirmar en el libro *Nuestra única propuesta, el conflicto,* que los momentos insurreccionales, nacidos de las revueltas, tienen que "generar un ambiente en donde sea posible construir autonomía y en donde no se pueda construir más Poder. Se tiene que trabajar para no crear nuevos poderes sino una completa posibilidad de autoorganización minando la representación en la lucha y en la vida" (2014; 40).

La insurrección oaxaqueña fue eso: nuestra posibilidad de construcción de otro mundo a través del ataque. La insurrección del 2006 fue un proceso sin planes, ni mapas revolucionarios, no obedeció a un programa de lucha ni mucho menos a las decisiones de un partido. He ahí donde residió su dimensión libertaria que se desbordaba en las calles, en las discusiones, en los espacios más íntimos. La insurrección popular representó un flujo de energías no encasilladas, la calle era del pueblo y el pueblo era la calle, el flujo social de la rebelión estremecía a los defensores de lo existente. La insurrección fue popular porque en lo popular encontraba aquellas formas de expresar la inconformidad sin olvidar las singularidades de la multitud,

recordando a quien lo hubiera olvidado que "popular" viene del latín *populor*, que significa "asolar, devastar"[4].

La revuelta y la insurrección tuvieron un tiempo, una revuelta se torna histórica cuando suspende el tiempo y el espacio histórico mediado por la circulación de mercancías y la reproducción de capital. Una revuelta que transciende y se vuelve infinita en el acto, la inconmensurabilidad de la revuelta histórica yace en la interpretación filosófica de la barricada, éste es un posicionamiento político de lado de lxs oprimidxs. La barricada era la célula de la fiesta subversiva, surgía como el espacio de encuentro, el espacio primordial para la palabra, fuese cantada, discutida o radio-comunicada, ese espacio se había vuelto el centro de la decisión de lo político. Un espacio de convergencia en donde las distintas expresiones de rebeldía juvenil -ligadas a las "bandas", "clickas" o "pandillas"- coincidieron para crear y producir sus propios espacios, los cuales traspasaron los límites establecidos de la soberanía estatal que los encasillaban en la *vida nuda*[5], y que sirvieron para enfrentarse a la negación generalizada de su cuerpo, de su vida. Pero no solamente fue el encuentro de las generaciónes más jovenes, sino de todos los sectores que asumían la guerra como suya, desafiando desde las geografías de las violencias, las lógicas del mundo hegemónico y dominante, con la apuesta de poner lo común sobre todas las cosas.

La barricada implicaba el cuidado de los cuerpos y del instante, así como la construcción de otras posibles presencias, la redención en el presente de los caídos de las luchas pasadas y la práctica de abrirse paso a lo nuevo. La barricada provocó la posibilidad de imaginarnos la vida más allá del estado, le cerró el paso a la amargura provocando el quiebre, la ruptura, para abrir el camino a la redención, a la alegría. ¿Qué significó la barricada para nosotrxs? El punto de encuentro, el espacio de la disociación del yo como individuo del capital, del reencuentro con lo común que nos hacía sentirnos parte del nosotrxs. La convergencia entre un pasado cargado de futuro, un presente dilatado en la historicidad y el vinculo político de nuestros

4 En el Libro A nuestros amigos, el Comité Invisible expone, de una manera particular y para ayudar al debate, el concepto de popular.

5 Vida nuda o vida desnuda ha sido un concepto utilizado por el filósofo Giorgio Agamben en "Homo sacer; el poder soberano y la nuda vida"

ayeres con nuestra actualidad. La barricada presentó la ausencia del poder y la actualidad de un pasado como proyecto revolucionario, un pasado no esencialista ni romantizado, sino crítico. La vida y la muerte conviviendo en el mismo cacho de asfalto o tierra.

La capacidad de la praxis imaginativa de la destrucción creativa se puso en juego y comenzó a sintetizar los elementos de la colectividad y lo comunitario. En el contexto de la lucha: (desde el 2006 hasta la fecha) la nostalgia y la alegría encontraron su sentido en el apoyo mutuo y la reciprocidad, elementos necesarios para entender la forma y reproducción de vida y la lucha en nuestras comunidades y barrios, la fuerza de la insurrección se encontraba en un tejido comunitario extenso, en redes de parentesco, en la familia extensa, y era en ese mismo espacio donde eran más "importantes estas fidelidades tejidas por vínculos afectivos colectivos, que las relaciones pactadas y codificadas del sistema de dominación" (Garza, 2016; 54). Acciones de esta envergadura no pueden consumarse sin la existencia de una "densa red de relaciones entre las personas; relaciones que son también formas de organización". Considerar que en la vida cotidiana las relaciones de vecindad, de amistad, de compañerismo, de compadrazgo, de familia, son organizaciones de la misma importancia que el sindicato, el colectivo, la organización (2016; 56):

> Las experiencias de lucha en Oaxaca fueron los momentos comunitarios más importantes que hayan existido. Desde el aparente caos de la espontaneidad nacía la organización, la capacidad de tomar las riendas de nuestras propias vidas en colectividad. El carácter festivo, la creatividad y el ingenio desplegado en las acciones mutitudinarias, junto con la explosión artística y la espontaneidad, han caracterizado de manera muy evidente el despliegue de la lucha oaxaqueña (2016; 60).

Al llegar a este punto es necesario pensar las nuevas insurrecciones desde otros enfoques, pensar fuera de estos marcos que nos llevan a la categorización y conceptualización de la lucha *per se*. Pensar que una epistemología de la insurrección "tiene que fundarse en el terreno de la lucha, lucha que no

sólo impulsa la crítica de la presente realidad de dominación, sino que anima también la constitución de otra realidad. Decir que la verdad se construye desde abajo significa que se forja a través de la resistencia y de las prácticas del común" (Negri, 2015; 135).

Hablamos aquí entonces de una insurrección que no se apropió de la lucha de manera instrumental, sino todo lo contrario, la fiesta y los bailes de aquellos cuerpos insurrectos se habían apropiado de la lucha de manera simbólica, viviendo su propia experiencia en el mundo, entendiendo que su única trinchera, su lugar óntico de las acciones en la revuelta, resultaban ser y estar en esas prácticas históricas, en la dimensión espacio-temporal que compartían, ese vínculo del pasado con el tiempo presente que superaba las dimensiones individualistas y apostaba por lo colectivo, tomando en cuenta la potencia de las singularidades con las que se encontraba. La fuerza y fortaleza de la insurrección resultaba estar en su propio lugar de enunciación de la realidad, en los tejidos oníricos que yacian bajo la cantera arrancada de los suelos. Ahí se encontraba, pues, aquella espacialidad insubordinada, que se había desplegado buscando la genealogía de su propio nombre, la genealogía de la propia revuelta. Recordando a quien lo hubiese olvidado que Oaxaca es comunitario, y lo comunitario es fiesta, gueza, territorio, asamblea, pero sobre todo: lucha.

¿Por qué hablar de comunalidad en los momentos de insurrección y revuelta, en una ciudad? La comunalidad es la forma de entender la vida de nuestros pueblos, de comprender su colectividad y la forma de relacionarse, dicho concepto nace en los procesos de movilización indígena en la sierra norte de Oaxaca, y en el camino adquiere una forma antagónica, de combate. Nace como la recuperación de lo vivido, como la presencia del pasado en nuestro presente. Las periferias de Oaxaca están compuestas por colonias y barrios que son resultado de fenómenos de migración, colonias enteras resultan ser de comunidades especificas, en las colonias se reproduce la vida comunitaria, los barrios adquieren un *sentido-proceso* identitario histórico acorde a las practicas culturales que desplegaban en sus territorios antiguos y que ahora las reproducen en sus territorios actuales, la colonia es un territorio y comprende muchas dinámicas comunitarias

propias de los lugares de origen.

La relación estrecha entre colonia-barrio y comunidades indígenas resulta ser un elemento imprescindible para entender la lógica comunitaria de las periferias de la ciudad, una lógica que juega entre determinaciones autónomas y *quehaceres políticos no estatistas*. La misma división territorial en Oaxaca permite una articulación y poder de decisión mucho más local y cercano, y por supuesto un conocimiento profundo del territorio.

De esta manera entendemos el despliegue de la revuelta en el 2006, como ese mundo que no sólo era posible sino que ya estaba en marcha, y lo que le hacía falta era el plano de la *re-politización*. La revuelta del 2006 conjugó todos esos aspectos históricos comunitarios en las barricadas y en la forma propia de organizar la lucha.

Y con esto retomamos la poética de "*simbología de la revuelta*" (2015) de Furio Jessi: "solamente a la hora de la insurrección uno se reapropia de la ciudad" (2015; 36), las calles, las avenidas, sus esquinas, son devueltas a nosotros como suerte de una reacción a la lógica citadina, la insurrección popular rompió con aquello que se le habia negado históricamente: la vida colectiva.

II. Continuidad de la revuelta: factores que alientan la insurrección post 2006.

Los contenidos imaginarios de la revuelta no se disiparon al terminar el momento más álgido de ésta. Pero hay quienes viven de los reflectores. Los medios militantes y la escena "cultural" -ahora hipsterizada-, no han podido revivir ni un ápice de su potencia desbordante. Se muestra ahora al público fragmentos de la insurrección en escaparates, galerías y museos de quienes condenaron el paso a la ofensiva en ese entonces. Librerías elitistas, tours para turistas y discursos en las curules parlamentarias, son una burda caricatura, pasmada, sin energía, cada vez menos expresiva. La separación se extiende en las escenas mercantiles del arte, muchas organizaciones –contra la versión extendida- no están más fortalecidas, hay desgaste, agandalle, acaparamiento, hay quienes viven de la lucha; *vendieron su alma al diablo*. Su balbuceo esta manchado de la sangre de nuestros muertos. La gráfica rebelde

institucionalizada, su arte mercantilizado ha perdido toda el aura rebelde volviéndose una pieza más del rompecabezas de la dominación, caldo de cultivo de las creaciones en el flujo común de negación substraídas de su ambiente, mutiladas, ante esto, nuestras vírgenes de las barricadas, nuestros santos niños APPOS, nuestras santas muertes encapuchadas, siguen estando donde nacieron: en las calles indómitas, en los barrios asediados, en las colonias ingobernables, escupiéndoles en la cara a todos esos colectivos de artistas que ahora condenan el paso a la ofensiva, que ahora son gobierno. La academia, foros y conferencias donde personalidades que detestaron los momentos de caos hoy se llenan la boca con apologías y análisis…

Por las calles del centro una pinta anuncia bien el sintóma que se percibe: *Oaxaca no es folklore, es rebeldía*… ¿Volver al militantismo tosco después de haber arañado el cielo?

Y la apuesta libertaria responde con creatividad y transgresión. *La bazucada teatral* busca regresar las artes escénicas al movimiento, realiza presentaciones en bloqueos carreteros, en foros políticos en memoria de los muertos al finalizar marchas de protesta. La radiodifusora *Radio disturbio* en el año 2007 tomó las ondas hertzianas con un discurso abiertamente anti-autoritario. Colectivos juveniles como el *Bloque Negro Libertario-Barro Negro*, el *Kolectivo de Resistencia Anarquista KRA*, el colectivo *Dignidad Rebelde*, entre otros, se entremezclaron con discursos como el internacionalismo libertario, con la liberación animal y la defensa de la naturaleza, con la lucha de los pueblos originarios. La *Casa Autónoma Solidaria Oaxaqueña de Trabajo Autogestivo CASOTA*, aglutinó proyectos de diferentes colectividades, fue foro de actividades político-culturales y vio el nacimiento de iniciativas y colectivos. Tianguis itinerantes, ferias ambulantes, brigadas culturales deambulan entre plazas, colonias y comunidades, revistas y periódicos como *La barricada, El Topo, El Nahual libertario, En la punta de los huajes, El viento libertario* ponen sobre la mesa de la lucha nuevos discursos.

Afuera la calle se peleó con bríos, manifestaciones convocadas bajo la bandera de la autonomía convocaron a varios cientos de personas, marchas como la del 31 de abril del 2007 o el 2 de octubre del 2008 mostraron la fuerza de auto-convocatoria de los sectores libertarios. Estas manifestaciones libertarias tenían la cualidad de una agitación que llamaba

no sólo a rememorar la revuelta ocurrida, sino a revitalizarla. Va la revancha, se leía al paso de la manifestación, "*la revuelta continua*, la afamada pinta *Fuera URO*, y la insignia de batalla de una época de movilización: *La APPO vive*. La APPO como sentimiento, como situación, la APPO vivía cuando las latas de aerosol rayaban los muros, cuando los cuerpos interrumpían la normalidad de las calles, con pasos y consignas, cuando en el acontecimiento callejero se encontraban las amigas, los amores, cuando las complicidades resurgían entre puños levantados y sentimientos re-encontrados. Porque la APPO era más que una asamblea, era un impulso.

Las fotos de nuestras compas profesoras en el portal Indymedia, blogs de cyberactivstas antisistémicos. En Europa compartiendo imágenes de nuestros amigos encima de autobuses retenidos bloqueando cruceros vehiculares. El reconocerse entonces como una pieza del rompecabezas de la guerra mundial entre el capital y la humanidad fue una de las grandes posibilidades para la lucha autónoma, que reconoció su pelea en un panorama más amplio, al que aportó y del que aprendió en demasía.

Y los brotes insurreccionales persistieron, el contagio de los disturbios hacía crecer una nueva generación de jóvenes que asumían su parte en la batalla. El sector oprimido atacaba las representaciones mas cercanas del estado: la policía, los centros comerciales, edificios del estado; todos los monumentos a la barbarie. Muchos de los sectores de la población se posicionaban contra el orden existente, ya no había miedo de salir a la calle, los bloqueos y las marchas eran una constante en quien tenía algo qué exigir. No se necesitaban expertos, el mismo flujo de negación hacia que de manera colectiva se aprendieran estrategias y tácticas.

Un sabor dulce y amargo nos había dejado aquella experiencia de la comuna, sabíamos que todo no había terminado, decenas de proyectos autónomos, punks, comunitarios, anarquistas surgieron en muchas latitudes del estado. La descentralización era necesaria. El magonismo se posicionó como la tendencia local del anarquismo. Proyectos de educación libertaria, de trabajo barrial y comunitario etc., habían crecido y se habían multiplicado. Lxs anarquistas, quienes entendieron que era el estado-capital y no sólo Ulises Ruíz, desafiaron la lógica de la eterna espera y la postergación

al infinito de las determinaciones, una sinceridad que generaba desconfianza… ¿Ustedes qué quieren? ¿Qué tajada de recurso, de poder, de fama? ¿Por qué los encarcelan y los difaman? ¿Por qué no dejan las calles?... Aclamaba la socialdemocracia y el leninismo más burdo.

Programas de radio y colectivos libertarios en la mixteca oaxaqueña, en el Istmo y la Cañada, encuentros intergeneracionales, foros sobre anarquismo, lucha libertaria y movimiento indígena. Identidades políticas se movilizaban, porque auto determinarse como anarquista, libertario no bastaba. Teníamos 500 años de sufrimiento, dolor y rabia que luchar contra el estado-capital no era suficiente, se quería el derrotero del propio colonialismo, y su derrotero estaba precisamente en un amplio espectro del entendimiento de la lucha y la propia guerra, en las diferentes lenguas que nombrarla, de asumirla y de enfrentarla: Ñuu Savi, Binnizá, Ikoots, Chatino, Zoque, Ayuuk, Cuicateco, Mazateco, Amuzgo, Chontal, triquis, chochos… Una lógica propia de asumir la guerra través de una identidad histórico-abigarrada -como afirma Silvia Rivera Cusicanqui-, NO esencialista, sino *chi´xhi*; no romantizada, sino manchada. En negación y lucha.

En el año 2015 el conflicto se expandió a las comunidades. El boicot electoral fue una respuesta contudente ante la desaparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa, pero este acontecimiento sirvió como elemento decisivo para ver que en la forma de organización tradicional comunitaria estaba el elemento de organización colectiva. La multiplicidad de formas de lucha se fortalecen cuando se revaloraba lo propio; *nunca se creyó de todo en la democracia representativa*. Y este punto es precisamente el que nos muestra que el componente cultural cobra fuerza y le da vida al proceso insurreccional. Pareciera que la propia revuelta era lo que reactualizaba la identidad indigena abriendola y negandola al mismo tiempo. "Tehuanos traidores nunca más" gritaban mientras el gas se esparcia por el campo de batalla. "Somo hijos de Ricardo Flores Magón", aclamaban las voces mazatecas mientras obstruían el paso a las sombras militares que pretendían recuperar las casillas electorales que se estaban ya quemando. Parafraseando a RFM: "Oaxaca es apto para el comunalismo libertario", se leía en una manta al terminar la marcha interna que los pueblos Ayuuk habian convocado. La nación Ñu Savi está presente, se



oía mientras los centros del Instituto Nacional Electoral ardian en llamas. DEMOCRACIA ASESINA, era la lógica del grito en común.

En el 2016 las comunidades asumieron la lucha contra la reforma educativa como suya, 29 bloqueos a nivel estado, enfrentamientos por doquier, los cuerpos policiacos desesperados por no poder concretar su misión. Nochixtlán se presentaba como la tumba de la discursiva del fin de la historia, porque abrió la posibilidad y mostró ese otro mundo posible, no solamente en la batalla, sino en la organización. Más de 10 horas de enfrentamiento fueron suficientes para que los representantes del estado declararan nuevamente a Oaxaca como ingobernable.

Entender de nuevo estos procesos insurreccionales es comprender que la combatividad de nuestras comunidades le sigue dando cara al estado, es entender que comunalidad no es un concepto pasivo, escencialista, estático, sino una forma de nombrar una vida particular que lucha y agrede, que muerde, que si parece "tranquila" es porque esta esperando el momento del asedio, que está en constante negación contra el mundo que la quiere desaparecer. La comunalidad existe como lucha, es la permanencia de la guerra histórica contra la dominación, es la búsqueda de nuestra propia autodeterminación, es pues

nuestra lucha de largo aliento.

En este sentido, es necesario afirmar y revindicar la lucha de la coordinadora CNTE-Sección 22, fuera de los críticas que el anarquismo "más puro" ha hecho a dicha organización en su generalidad, nosotros entendemos a la sección 22 no como una *unidad en síntesis*[6], sino llena de contradicción y antagonismos en donde no solamente existen las posturas socialdemócratas y leninistas más detestables –como el Frente Popular Revolucionario FPR y su vertiente magisterial Unión de Trabajadores de la Educación UTE-, sino esfuerzos muy sinceros y honestos que han asumido la pedagogía libertaria como proyecto de lucha y la autonomía y la comunalidad como horizonte de vida, y que a pesar de los conflictos han podido impulsar los proyectos más interesantes dentro de la misma organización. Esto nos lleva a reconocer que la Sección 22 tiene una potencialidad insurreccional en donde el anarquismo ha tenido y sigue teniendo cabida, alejados de sus reivindicaciones gremiales (esto no significa que descalifiquemos sus peticiones porque se nos hacen reivindicaciones justas desde la perspectiva del trabajador), el movimiento de la 22 ha logrado establecer vínculos, coordinaciones y trabajos que parten de la autonomía como proyecto político, y que por la incidencia autónoma y comunitaria lograron entender esta libre determinación educativa y que la han logrado plasmar en el Plan para la Transformación de la Educación en Oaxaca, PTEO, que impulsa desde lo local saberes comunitarios, autonomía y autodeterminación.

Epílogo

Después del llamado *argentinazo* y de su consigna más potente "que se vayan todos y que no quede ni uno solo", un grupo autonombrado Colectivo Situaciones exponía un texto titulado "Politizar la tristeza". En dicho texto hacen un balance que pocos se han atrevido realizar, planteando problemáticas

6 Uno de los ejemplos más claros de esta unidad en síntesis en cuando se piensa a América Latina como la "Patria grande" discurso completamente bolivariano que se ha venido reivindicando tanto por intelectuales como por los gobiernos del "giro a la izquierda", negando y atacando al mismo tiempo los esfuerzos anti-estatistas y anti-capitalistas a lo largo y ancho de esta región.

vinculadas al plano emocional en el que uno se desenvuelve a la hora de la revuelta Afirman que:

> La tristeza llegó luego del acontecimiento: a la fiesta política –de lenguajes, de imágenes, de movimientos– le siguió una dinámica reactiva, dispersiva. Y, junto con ella, lo que entonces se vivió como una disminución de las capacidades de apertura e innovación que aquel acontecimiento había puesto en juego. A la experiencia de invención social (que implica siempre también la invención del tiempo) le sucedió un momento de normalización. Se declaró el "final de fiesta" y se le puso fecha de vencimiento a la "excepcionalidad" vivida. Según Spinoza, la tristeza consiste en un estar separados respecto de nuestras potencias, respecto de lo que podemos. Entre nosotros la tristeza política tomó muchas veces la forma de impotencia y melancolía ante la creciente distancia entre aquel experimento social y la imaginación política capaz de desarrollarlo[7].

Y cómo no revindicar esta postura cuando son sentimientos cercanos, cuando lo que se deja en la batalla no solamente son las emociones, sino la propia vida

> Por supuesto que el diagnóstico de la derrota es doloroso. Nos negamos a aceptarlo desde el principio porque pusimos demasiado en esa lucha: una gran energía, esperanza y muchas pero muchísimas emociones. De pronto el futuro se nos apareció como totalmente abierto, aún cuando no tuviéramos una idea clara de hacia dónde caminar. Lo importante era precisamente eso, la posibilidad de caminar con toda libertad, lo que significa: sin tener trazado un camino definido en la forma de programas políticos. Sin que otros decidieran sobre nuestras vidas, fueran gobernantes, dirigentes de

7 Ver articulo. "politizar la tristeza" Colectivo Situaciones. https://www.nodo50.org/colectivosituaciones/articulos_29.htm

partidos o planes revolucionarios[8].

Escribir desde la lucha sin duda cura, curarnos implica toda una pedagogía del cuidado. Nuestros cuerpos, nuestras mentes y corazones, se cuidan con acciones históricas, nos referimos precisamente a la potencialidad del recuerdo, que posibilita el fortalecimiento de la memoria, una memoria de lucha, que persiste y se empeña en no dejarse vencer, que resiste al olvido. Los acontecimientos políticos desde el 2006 hasta la fecha en esta geografía del dolor, siguen sin curarse, pero aún con dolor, dan cara y toman posición contra el orden existente. Porque son los acontecimientos los que avivan la llama de la revuelta y demuestran que no todo esta perdido: "El fin del acontecimiento y la muerte de la insurrección marchan junto al fin de la historia que proclaman los teóricos neoliberales, pero el acontecimiento regresa como apertura a la posibilidad y presenta justo eso: que la vida sin la idea peligrosa del cambio social es intolerable" (Nasioka, 2017, 36).

La idea inicial de este esfuerzo era tratar de responder algunas preguntas que nos han acompañado a lo largo de este sendero, ¿por qué la continuidad del conflicto? Cuestionamiento que va de la mano con la interrogante necesaria en nuestro andar, ¿cómo darle continuidad a la insurrección? Los episodios insurreccionales nos han dejado muchas respuestas, pero más aún, muchas preguntas que siguen abiertas.

Podemos rescatar ante esto dos aprendizajes colectivos que nos parecen de suma importancia: 1) la posibilidad de imaginarse y establecer una vida más allá del estado; y 2) que las identidades históricas se reactualizan-negándose durante los acontecimientos políticos de la revuelta e insurrección y que es en esta misma actualización-negación en donde reside la potencia de la ruptura y de la grieta.

La lucha en Oaxaca sólo podrá entenderse a través de las múltiples singularidades que llevan siglos resistiendo, de la potencialidad de esta diversidad que lleva una fuerte capacidad de imaginarse un mundo alejado de la lógica estatista,

8 Ver artículo "Es posible pensar de otro modo las luchas, o es inevitable en balance final respecto de ellas" Manuel Garza Zepeda https://oaxacalibre.info/2017/06/es-posible-pensar-de-otro-modo-en-las-luchas-o-es-inevitable-el-balance-final-respecto-a-ellas/

centralista, ya que estos múltiples nosotros se viven, se forman, son esos procesos cotidianos de negación, profundamente orales, "nos hemos construido en el trabajo colectivo, en la comunicación diaria, cara a cara, en nuestras asambleas, en la emoción que nos invade los cuerpos en las fiestas, en el goce colectivo, en el recuerdo, en la charla, en el fuego de la cocina, a la hora de la compartencia" (Guerrero; 2012), y también a la hora de la revuelta, a la hora de las barricadas, a la hora de grito. Politizar la tristeza tendra que ser un proyecto político en forma de tarea inmediata.

No hay fantasmas que recorran Oaxaca sino espíritus, espíritus de nuestras abuelas y abuelos que nos delegaron una gran responsabilidad histórica: seguir la lucha. Y en esta lucha, NUESTRA CLASE VOLVERÁ A RUGIR, pero ahora con mucha más fuerza.

Bibliografía

Guerrero, A. (2012) La Comunalidad como herramienta. Una metáfora espiral. Bajó el volcán. BUAP, Puebla, México.

Nasioka, K. (2017) Ciudades en insurrección; Oaxaca 2006, Atenas 2008. Ed. Cátedral Jorge Alonso. México.

Negri, A. (2015) Commonwalth: El proyecto de una revolución del común. Ed. AKAL, Madrid, España.

Garza, M. (2016) Insurrección, fiesta y construcción de otros mundos posibles en las luchas de la APPO. Ed. Instituto de Investigaciones Sociológicas-UABJO. Oaxaca de Juárez, Oaxaca.

Otros documentos

(2014) Nuestra única propuesta: el conflicto. 2014, Rio de la Plata. Argentina.

(2015) A nuestros amigos. Comité invisible. Ed. Pensaré, Oaxaca, México.

(2016) ¿Es posible pensar de otro modo en las luchas o es inevitable el balance final respecto a ellas?. Manuel Garza Zepeda, Oaxaca, Oaxaca. consultado en: https://oaxacalibre.info/2017/06/es-posible-pensar-de-otro-modo-en-las-luchas-o-es-inevitable-el-balance-final-respecto-a-ellas/

(2006) Politizar la tristeza. Colectivo Situaciones, Argentina. Cosultado en: https://www.nodo50.org/colectivosituaciones/articulos_29.htm

La fotografía puede encontrarse en el portal www.proyectoambulante.org

Comunalidades anarquistas. Una aproximación testimonial

Silvia Rivera Cusicanqui
Colectivx Ch'ixi
La Paz – Chuqiyawumarka

Muchas gracias por asistir y prestarme atención. Y además por el hecho de que mi ponencia va a dar inicio a esta mesa, quizás porque estoy entre las personas que más tempranamente prestó atención a esta movilización tan desconocida y negada, que durante décadas fue encubierta por una visión vanguardista e industrialista de la clase obrera. La historia oficial del movimiento obrero ha tenido por ello un efecto de eclipse sobre las multitudinarias movilizaciones que protagonizaron los sindicatos anarquistas de la FOL, la FOF y la FAD[1] entre los años 1920 y 1940. También ha eclipsado los nexos entre trabajadorxs urbanos y rurales, entre migrantes aymaras y gremios indígenas y populares de las ciudades. Felizmente –y esta mesa es evidencia elocuente de ello– la brecha abierta por las investigaciones que iniciamos en los años ochenta ha seguido creciendo y ampliando nuestra perspectiva sobre la historia y el pensamiento libertario en Bolivia, al que hoy invocamos para nutrir las utopías y esperanzas que exigen las luchas del presente.

En esta breve presentación, quisiera testimoniar algunos

1 Federación Obrera Local, Federación Obrera Femenina y Federación Agraria Departamental, respectivamente.

aspectos del camino recorrido, junto a Zulema Lehm, al recuperar ese ciclo tan extraordinario de movilizaciones que se dieron antes y después de la guerra del Chaco. Proceso lento y prolongado de más de cinco años, que se desenvolvía en conversaciones y tertulias con lxs sobrevivientes del anarcosindicalismo. Lo que ocurre es que, una vez que se llega a la fase de escribir un libro, éste viene a ser como la punta de un iceberg, la forma acabada y aparentemente definitiva de un proceso que en realidad fue tentativo, lleno de meandros, de equívocos y también de hallazgos extraordinarios. Creo que ese camino hay que andarlo para ver las implicaciones que puede tener el conocimiento histórico en nuestras vidas y en nuestras inquietudes del presente. Y no me refiero a uno, sino a varios presentes: los años de la crisis estatal de los ochenta, las esperanzas de cambio del 2005; las frustraciones y desencantos que vivimos hoy, una década más tarde.

A través de este enfoque testimonial y anecdótico, pretendo abordar la pregunta sobre las relaciones que pudiera tener el anarquismo con la idea de comunidad. Si bien hay abundantes propuestas doctrinarias al respecto, prefiero seguir el hilo de esta relación en mi propio proceso reflexivo, suscitado por la experiencia vital de haber intentado, primero con el Taller de Historia Oral Andina, realizar una historia oral del anarquismo en La Paz y, posteriormente, poner en marcha un proceso comunitario urbano con mis compañerxs de la Colectivx Ch'ixi. La reflexión había comenzado a esbozarse en el trabajo sobre los constructores y albañiles anarquistas, que publicó el THOA en forma mimeografiada en 1986[2] y se intensificó en el proceso de elaboración de *Los Artesanos Libertarios y la Ética del Trabajo* (Lehm y Rivera 1988). Al año siguiente gané una beca en un concurso internacional de investigación, con un proyecto que se llamaba "Tradiciones comunitarias en la formación de la clase obrera paceña, 1900 – 1930". Fue un intento de pensar, en términos más conceptuales, la riqueza de los testimonios orales recogidos en conversación con el puñado de sobrevivientes, hombres y mujeres que habían participado de esos procesos. La fundación que me concedió la beca fue

2 El trabajo titulaba Los constructores de la ciudad. Tradiciones de lucha y de trabajo del Sindicato Central de Constructores y Albañiles, 1900-1950 y no ha sido reeditado desde 1986.

bastante flexible, no me pidió un libro ni una obra concluida, y eso me permitió trabajar en formatos diversos, un trabajo polimorfo que se tradujo en una serie de acciones, videos y exposiciones, como subproducto de ambos libros. Entre ellos puedo mencionar los videos *A cada noche sigue un alba,* con el canal 13 de la UMSA, y *Voces de libertad*, co-producido por el THOA y CIDEM, donde, además de contribuir al guión, actué como extra en la reconstrucción de una marcha de protesta de la FOL, vistiendo la misma manta que hoy me ven puesta. Así pudimos articular esfuerzos con otras investigadoras como Raquel Romero y Ximena Medinaceli, en el CIDEM, Ana Cecilia Wadsworth, e Ineke Dibbits del Tahipamu y Elizabeth Peredo de la Fundación Solón, que también estaban trabajando con testimonios orales, sobre todo de mujeres. Como resultado de estas diversas iniciativas se ha producido un conjunto importante de investigaciones en formato escrito y audiovisual, que han contribuido en gran forma a esclarecer y visibilizar este movimiento, hasta entonces mayormente obliterado de la historia boliviana[3]. En nuestro caso, el impulso fundamental para trabajar en el tema del movimiento popular urbano era la búsqueda de salidas a la crisis de organización y liderazgo que vivió el país con las medidas del ajuste neoliberal, y si hoy retomamos con más ímpetu las fuentes libertarias, es porque esta crisis del capitalismo colonial no ha hecho más que ahondarse a través de nuevas formas estatistas usurpadoras de la voluntad popular.

En los años noventa trabajé también las dimensiones culturales y políticas de estos procesos a través de la ficción. Así por ejemplo, en el video *Khunuskiw, recuerdos del porvenir* (1990), uno de los protagonistas principales era el obrero Lucho, versión ficcional del dirigente de la FOL Luis Cusicanqui. En el video lo muestro como ayudante de carpintero (aunque en la vida real fue mecánico) y clarinetista de la estudiantina obrera que dirigía Adrián Patiño. La pesadilla futurista que este último sufre a consecuencia de su confrontación con los altos mandos del ejército, nos muestra a Lucho escapando de la policía durante la dictadura de García Meza. El nexo entre ambas

3 La Historia del movimiento obrero de Lora solo ofrece notas críticas y difamaciones, como lo hemos demostrado detalladamente en Los Artesanos Libertarios.

fases de la historia es el personaje Ustariz, de quien apenas se ve fugazmente una imagen en el video. El capitán Víctor ("Charata") Ustariz fue un legendario héroe de Boquerón en la guerra del Chaco, pero un descendiente suyo resultó enrolado en el grupo paramilitar organizado por el nazi Klaus Barbie, en el golpe de 1980. Como un gesto de conjura de estos hechos, que revelan tan bien las aporías del mestizaje colonial boliviano, hacia el final del video, Adrián reencuentra a Lucho en una onírica caminata por la nieve donde, inspirado por la música de *qina-qina* que ejecuta la comunidad a la que éste retorna, compone su clásico *Khunuskiw, Nevando Está*. Tanto el personaje como su música son para mí la alegoría de un mestizaje menos violento y más acorde con los pulsos del paisaje y las señales de la realidad cultural andina.

El hecho de que el dirigente más connotado de la FOL se llamase Luis Cusicanqui y que resultara ser un tío lejano mío (tío abuelo en realidad) fue algo que descubrí en el curso de la investigación; no tuve afán alguno de exaltar la memoria de un pariente, de cuya existencia mi rama de los Cusicanqui no tenía la menor idea, y seguramente habría repudiado por su condición de cholo y trabajador manual. El encuentro con este tío –que hoy preside cada año nuestro altar de Todos Santos– ha resultado de esa mezcla de suerte y destino que, en jerga anarco-*ch'ixi*, llamamos "regalo de la Pacha". Porque en *Khunuskiw* hay también otras memorias que dan vida al relato; sobre todo las de mi padre, que no sólo participó activamente en la guerra del Chaco (1932-1935), sino que fue amigo de personajes de la escena cultural paceña como Arturo Borda y Ángel Salas, que también figuran en el video. Los relatos de mi padre como "barchilón" (enfermero de campaña) en el Chaco me acompañaron desde niña y con él conocí la discoteca de Jaime Sáenz y sus preciados vinilos de Adrián Patiño. Fue el poder evocador de la música de Patiño lo que me brindó la textura y la atmósfera de la narración a través de obras como el preludio La Huerta –compuesto como música incidental para una película muda– que expresa de un modo barroco y *ch'ixi* las exaltadas contradicciones que vivía el país en esa década intensa que se clausuró con la guerra.

Podría decir entonces que, aparte de esos esfuerzos por *imaginar* una comunalidad anarquista, capaz de tender puentes entre el particularismo del ethos comunitario andino

y las nociones universales de igualdad, libertad y solidaridad, hay tan sólo evidencias fragmentarias, digamos pinceladas que muestran algunos aspectos poco visibles del accionar de estos gremios artesanales afiliados a las organizaciones anarco-sindicalistas. Por ello trabajamos con la idea de comunidad como una hipótesis y un proceso que nos ha venido dando luces sobre el entramado que tejieron las relaciones internas y externas de estos sindicatos de cholas y cholos urbanxs[4] en la ciudad de La Paz. Asimismo, partiendo de nuestras propias prácticas de autopoiesis comunitaria, hemos intentado plasmar una emulación de todo ello, bajo la idea de que "la mano sabe" y que una comunidad urbana de "afinidades electivas" puede sustentarse, también en una "ética del trabajo" de inspiración anarquista. En este sentido, y tomando distancia con mis primeros trabajos, que eran ciegos a los procesos de colonialismo internalizado en las comunidades aymaras de la época, considero que el aporte anarquista más fundamental para nuestras luchas actuales, se traduce en una radical defensa y respeto por la libertad y autonomía de la persona individual, que puede coexistir, y es necesario que coexista, con el ethos comunitario, sea éste heredado o reinventado; si queremos reunir las fuerzas necesarias para enfrentar la crisis civilizatoria del presente.

Esto me permite señalar otro aspecto central a la cuestión de la comunidad: su historia como un proceso cíclico y recurrente de colonización/descolonización/recolonización. Cabe aclarar que al hablar de comunidad no me refiero a una entidad prístina y estática que habría sobrevivido desde un pasado anterior a la colonización española. Bajo ese supuesto esencialista, las hoy comunidades indígenas, comunidades campesinas o "comunidades interculturales" se han travestido mayormente en indígenas ornamentales, una suerte de sindicalismo étnico para estatal cada vez más alejado de las necesidades y problemas de sus comunidades afiliadas. Ante semejantes maniobras en el plano discursivo, en la Colectivx Ch'ixi hemos propuesto que en vez de hablar de descolonización, mejor hagamos

4 La noción de "entramados comunitarios" ha sido desarrollada por Raquel Gutiérrez en diversas publicaciones (2009, 2015), y como línea de investigación del programa que dirige en el posgrado de la Universidad de Puebla.

algo para descolonizarnos, ¿no? Si hay que hacer autogestión y no depender de la plata de nadie –como hacía la FOL– entonces hagamos autogestión. Si hay que trabajar con las manos para crear un patrimonio de bienes comunes, entonces construyamos y sembremos nuestro espacio. Así buscamos seguir esa huella más silenciosa e invisible que nos han legado las y los anarquistas del pasado, y quizás podamos confluir con otras colectividades (feministas, ecologistas, etc.) en el intento de salir de los moldes opresivos del capital, del patriarcado y del estado para restablecer la conexión con nuestro espacio y con la memoria ancestral encarnada en la materialidad misma de esta ciudad andina. No otra fue la intención de imaginar a un músico emblemático de la época de la guerra, caminando en pos de una comunidad de músicos en medio de la cordillera.

Lenguajes de la continuidad comunitaria urbana

Veamos entonces algunas evidencias de las comunalidades anarquistas en la FOL y la FOF. Ese mundo de cholas y artesanxs urbanxs, que a la vez hacen un voto de modernidad (los varones vistiendo terno, sombrero y chaleco), también recuperan una cierta prestancia andina en la forma y el gesto; sobre todo en los gremios femeninos. El mismo traje y la personalidad de chola son ya un bricolaje de elementos coloniales y modernos, que de indígena conserva sólo el cabello, las formas de trabajo y el idioma; no poca cosa. Es decir que en esta fachada personal, el cholaje paceño despliega elementos a la vez plebeyos y andinos, expresando una larga memoria corporal de ocupación de los espacios urbanos a través del comercio, la manufactura y diversos servicios, particularmente domésticos, en un vasto mercado interno que se articuló desde tiempos coloniales. Memoria de una modernidad pretérita que se reactualiza en ciclos, cada vez que ha sido barrida por la modernidad pastiche y caricaturesca propugnada por las elites.

Hay pues en esta larga memoria de prácticas autonómicas la puesta en obra recurrente de formas de poder y resistencia dispersas y moleculares. Las movilizaciones anarcosindicalistas se nutren así de un impulso y un lenguaje capaces de interpelar al poder oligárquico excluyente que los despreciaba por doble partida: por imitar la modernidad y por no ser suficientemente modernos. En el proceso de estas confrontaciones surge una

contra-esfera pública formada por sindicatos y comunidades gremiales, densamente entretejidas en redes de parentesco, paisanaje y clientela, que nutren la resistencia a la guerra del Chaco y al avasallamiento estatal en esa década trágica. Comunidades y gremios travestidxs de uniones sindicales o federaciones obreras, articulan así lazos horizontales en el espacio local, y a la vez se nutren de ideas venidas de todas partes del mundo.

Una de las contribuciones que creo haber hecho en el orden teórico es concebir el proceso histórico como una cíclica reactualización del pasado en el presente. Esta idea, de tinte claramente benjaminiano, fue en realidad formulada colectivamente por el THOA, y convertida en su lema, sobre la base de un aforismo o *iwxa* (consejo público ritualizado) recogido en entrevistas orales a ancianos de las comunidades[5]. A través de las iwxas se reactualiza la memoria del pasado y con ello se nutre una crítica práctica a las concepciones lineales de la historia: esas ideas de "desarrollo" y "progreso" que se han internalizado en la conciencia moderna. En la interpretación que propongo, no hay "pre" ni "post"; tampoco hay transiciones. Hay saltos, prospecciones y retrospecciones, pero también un "guión oculto" de continuidades en el gesto y el habla.

Tomemos por caso la herencia gremial. Se podría decir que hay un corte radical entre el gremio o la unión mutual y el sindicato anarquista de nuevo cuño, pero veremos que no es así. La columna vertebral de la FOL eran los albañiles y los carniceros, quizás los gremios más antiguos, pero la organización matriz incluía también a carpinteros, sastres, mecánicos, peluqueros, talabarteros y muchos otros oficios. A su vez, la FOF se organizó sobre la base de los sindicatos de culinarias, floristas y diversos gremios de vendedoras de mercado, lecheras y viajeras a las ferias rurales. En muchas de estas comunidades gremiales basadas en el oficio se traslapaban pertenencias territoriales y de ayllu, y eso les permitió construir organizaciones densas, marcadas por una ocupación física y ritual del espacio, y a la vez conectadas con un amplio circuito de prácticas urbanas y mercantiles. Sobre esta trama

5 Se trata del aforismo qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani, que en traducción aproximada dice "mirando el pasado como futuro podemos caminar en el presente".

de relaciones surge el sindicato anarquista, que recupera las dimensiones anti fiscales ya instaladas en su trayectoria pasada, dotándoles de una base doctrinaria compatible con los desafíos de las nuevas formas de trabajo y opresión[6]. Sus campañas contra la amenaza de guerra al Paraguay y la lucha por la jornada de ocho horas, fueron quizás sus actuaciones más visibles. Pero también la solidaridad internacional (como en el caso de Sacco y Vanzetti) y el apoyo a las rebeliones indígenas rurales nos muestran un anarco sindicalismo *ch'ixi*, manchado de prácticas y memorias de diversos horizontes históricos, que halla en la doctrina libertaria una inspiración para interpretar sus experiencias de vida.

Tanto la historiografía liberal, como la nacionalista y la marxista niegan la racionalidad propia de las comunidades y gremios que constituían el mundo del trabajo urbano en La Paz. Así, Guillermo Lora, en su historia del movimiento obrero, desdeña la herencia comunitaria y gremial del artesanado anarquista por considerarla "atrasada" y por no estar "a la altura del programa de la vanguardia proletaria". Sus prácticas no resultaban legibles para el ethos eurocéntrico dominante, que sólo podía verlas como "resabio" o "supervivencia" de un pasado clausurado. Al desconocerlas como sujetxs colectivxs de su propia historicidad y de su propio proyecto de vida, esta racionalidad que llamamos comunalidad[7] se torna invisible e inasible.

La comunalidad –en este caso, la racionalidad comunitaria y gremial reactualizada como sindicato anarquista– supone que no hay ruptura tajante entre las formas organizativas del pasado y del presente. La evidencia de que el gremio artesanal era el espacio *ch'ixi* de articulación entre el ayllu aymara y el sindicato urbano, se ve claramente en el caso de los carniceros o mañazos. Estos gremios se distinguían según si abastecieran a la ciudad de La Paz de carne vacuna u ovina, o de llama, y varios de ellos tuvieron una doble afiliación. Así el ayllu Mañazo

6 Don Lisandro lo dice claramente: "los sindicatos [anarquistas] han salido de las mutuales obreras", en Lehm y Rivera 1988.

7 La idea de comunalidad ha sido propuesta en los setenta y ochenta por intelectuales indígenas zapotecos y mixes como Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz, en Oaxaca. Como ya dijimos, esta noción ha sido retomada y ampliada por Raquel Gutiérrez Aguilar en la Universidad de Puebla.

es registrado por Rossana Barragán en el siglo XIX paceño, y a principios del siglo XX este ayllu-gremio se adscribió a la FOL anarquista y a la vez formó parte del movimiento de caciques-apoderados encabezado por Santos Marka T'ula. Los comerciantes de carne eran viajeros a larga distancia, lo que les brindaba una ventaja estratégica a la hora de difundir y recoger nuevas ideas.

Se tiende a pensar que los ayllus vivían aislados y que estaban arrinconados en la "soledad y miseria" del altiplano, pero en realidad tenían múltiples conexiones: con las ciudades, con las minas de cobre o las salitreras chilenas, con las valladas y tierras discontinuas que cultivaban en los valles y yungas. La ocupación territorial parece haber sido un momento o fase en un ciclo más amplio de desplazamientos, tanto físicos como identitarios. Y aquí no hablo de identidades congeladas, sino de identificaciones. Yo creo que el nexo entre comunidades rurales y sindicatos urbanos, a diferencia de lo que ocurrió después de 1952, se basaba en una identificación común con la resistencia antifiscal: resistencia a la intromisión estatal en los asuntos internos de cada organización; resistencia al pago de tributos y exacciones coloniales. Resistencia, en fin, a ser legibles y contables para el Estado q'ara dominante.

Hay que considerar también que el debate sobre la comunidad como núcleo de una sociedad libertaria ya se había planteado en nuestras discusiones de los años ochenta con los viejos anarcos de la FOL. Para el carpintero Lisandro Rodas, por ejemplo, la mejor expresión del anarquismo estaría en las comunidades Mosetenes que conoció durante el largo período que vivió deportado en Alto Beni. En contradicción con las versiones industrialistas que predominaban en la dirigencia de la FOL, don Lisandro argumentó que esas comunidades "sin dios, sin patria, sin autoridades, donde nadie les manda y cada uno sabe sus obligaciones", resultaban más acordes con su visión del anarquismo. Al igual que James Scott, el carpintero Lisandro, hablante de aymara, qhichwa y algo de guaraní, consideraba válidas las prácticas indígenas de gestión territorial autónoma y las celebraba como una aproximación tangible al ideal anarquista, así no estuvieran revestidas de un discurso doctrinario explícito y autoconsciente.

Es evidente que historiografía convencional no ha estado en condiciones de prestar atención a estos hechos, aparentemente

menores, que revelan la existencia de un espacio abigarrado en el mundo popular urbano, donde comunalidad y anarquismo se traslapan, complementan y cohabitan. Allí coexistieron, seguramente con tensiones, la modernidad urbana y la tradición indígena, y el adoptar ante estos hechos una actitud maniquea equivale a negar la posibilidad de una modernidad india-chola, que para nosotros estuvo bien visible en los procesos de organización y lucha del anarco-sindicalismo paceño.

Vestimenta y gesto en las movilizaciones libertarias

Los testimonios que recogimos sobre el gremio de constructores y albañiles (THOA 1986) nos hicieron ver la importancia del decoro y el prestigio que animaba su presencia en el espacio público. Este gremio tenía un intenso calendario ritual, y para las fiestas se vestían con el mejor poncho y chalina de vicuña. Tal parece que con este gesto rechazaban el discurso miserabilista de esa oligarquía que los despreciaba y los quería ver ignorantes y carenciados. Aunque también la estructura colonial resultaba internalizada en los gremios que trabajaban más cerca de los códigos de vestimenta dominantes. Así por ejemplo los sastres tenían una organización propia, que no incluía a los llamados "solaperos" (sastres de segunda que vestían al mundo obrero y migrante del campo), cuyo sindicato se afilió por separado a la FOL. La noción de colonialismo interno e internalizado resulta clave para comprender estas contradicciones entre el igualitarismo de la doctrina y la jerarquización de las prácticas.

Por otra parte, creo que el decoro y el prestigio de la vestimenta de la chola también jugaban a favor de una suerte de mensaje no verbal que asombraba por su atrevimiento. A fines de los años treinta, al hacerse presentes en una convención femenina "de señoras", las cholas de la FOF se vistieron con sus mejores galas: faluchos y topos de plata, mantas de vicuña y sobremantas bordadas, botines y sombreros Borsalino. Tal fue el escándalo que las damas presentes se desbordaron en críticas a la aparente contradicción entre sus demandas salariales y su rica vestimenta. Sin duda, la idea de "miseria del pueblo" oscureció nuevamente la comprensión de esos gestos de aparente ostentación, que tenían como base un reclamo de respeto y trato igualitario. En este punto quiero hacer notar la

sutileza del gesto vestimentario, que tiene mucho de puesta en escena y mensaje no verbal. En las comunidades aymaras de Isluga, Verónica Cereceda ha relatado que las mujeres tejen costales para guardar los productos de la cosecha. Es notable el hecho de que estos costales tengan la parte labrada (que sería el anverso del tejido) dirigida hacia adentro, hacia los productos que los costales guardan, mientras que el reverso es la parte visible desde afuera. La forma de elaboración y uso de estos tejidos supone el reconocimiento de un diálogo entre el tejido y las papas, entre lo interior y lo exterior, que quizás nos permita entender el modo en que las mujeres anarquistas utilizaron su fachada personal como un lenguaje y un medio de comunicación. Ellas usaban la prenda más fina (la manta de vicuña) para rodear su cuerpo; y la menos fina (la sobre manta bordada) para exhibirla hacia afuera. Sugiero que en esto hay un código aymara subyacente: el diálogo de la manta con el cuerpo, que no se muestra hacia afuera, y la elegancia ostensible (joyas de oro y plata) para mostrarse ante sus adversarias de clase media y alta. Recordemos aquí la idea que tenían los andinos sobre sus colonizadores: su interés por los metales preciosos era tal que creían que ellos comían oro. Asíentonces, la preciada lana de vicuña abraza el cuerpo femenino para protegerlo, al igual que el costal a las papas, de la intrusión ajena.

En el asedio callejero a la sociedad *q'ara* dominante, las cholas anarquistas utilizaron métodos opuestos, que parecían cobijarse en la propia invisibilidad femenina o en la ceguera misógina de las elites. Así por ejemplo, cuando la caballería bajaba persiguiendo las manifestaciones de la FOL por la calle Ayacucho, las mujeres les tiraban agua de jabón, o punzaban los ijares de los animales con sus *yawris*, para verlos rodando calle abajo, revolcándose sobre los adoquines. Si la elegancia daba fuerza a ciertas confrontaciones públicas, la actitud solapada de "hacerse a la india" les brindaba recursos inesperados para sorprender a sus represores. ¿Son todas ellas "armas de los débiles", como postula James Scott? Para mí estos gestos resultan más bien de un uso calibrado de su fuerza, de un uso situacional de los lenguajes y de la conciencia de que en una sociedad como la nuestra, las palabras no bastan para designar los hechos.

Quiero terminar señalando que mi presencia en esta mesa,

vestida de chola, pretende emular estas modalidades *ch'ixis*, contenciosas e impuras, de ejercer una voz pública. Esta manta que llevo con orgullo me la regaló antes de morir doña Nieves Mungía, dirigente de la Unión Femenina de Floristas, y es por sí misma un testimonio de lo que he venido exponiendo en torno a las comunalidades anarquistas. Pero además quiero a través de ella comunicar otro mensaje: el profundo impacto que puede tener un trabajo de historia oral en la subjetividad de las y los investigadorxs. Y es quizás ésta la razón que me distancia de las posiciones anarquistas de escritorio, a las que he calificado como "anarq'aristas"[8], habiendo optado más bien por reivindicar una forma *ch'ixi* y barroca de comunitarismo anarco, capaz de tender puentes entre doctrinas y experiencias, entre posturas ideológicas y vida cotidiana.

Muchas gracias.

8 Para don José Clavijo, lo q'ara (aymara, lit., desnudo, pelado) se define como una forma de vida anclada en el ocio y en el disfrute del trabajo ajeno, más allá de las connotaciones racializadas que tiene el uso de este término actualmente. Extrapolando esta noción a algunas experiencias recientes, creo que existen también intelectuales anarquistas que hacen exactamente eso: vivir del trabajo ajeno, y por eso les he colgado el mote de "anarq'aristas".

Anarquismo como práctica descolonizadora en América Latina y propuesta transgresora de la modernidad.

Camilo Restrepo Otavo[1]

(…) las herramientas del amo no desmantelarán
nunca la casa del amo
Audre Lorde

1 Estudiante de la Maestría en Estudios Latinoamericanos. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República. Montevideo. Generación 2016.

A la memoria del compañero
anarquista Enrique, quien apareció muerto
en extrañas circunstancias[2]

Introducción

El anarquismo, se ha caracterizado por ser una corriente política que emerge de las luchas populares y se ha configurado al fragor de confrontaciones que revelan el antagonismo dispuesto entre un grupo privilegiado y su adversario subordinado. Estas disputas tienen momentos específicos y actores concretos, en diversos periodos de una historia social que se ha construido y visibilizado para su posterior memoria. Aquí, me refiero al contexto europeo de mediados del siglo XIX. Sus protagonistas para esa época eran la burguesía y el proletariado, que estaban siendo objeto de un proceso incipiente de teorización y conceptualización, pero con una profunda tensión en la realidad.

Luego de los aguerridos alzamientos populares e insubordinaciones subalternas, resultan de esas irrupciones distintos personajes que reivindican al anarquismo, ya no como una categoría vaciada de contenido y estratégicamente malversada por las élites -por ejemplo, al denominarla como caos y destrucción-, sino como una práctica y modo de estar y relacionarse entre la humanidad, signada por el apoyo mutuo, la horizontalidad y la auto-organización. De allí se desprenden reflexiones teóricas y conceptos dotados de argumentos más o menos coherentes, para tornar un corpus sistematizado, de lo que se entendía por anarquismo en sentido positivo.

Quien en un primer momento se lanzó a esta aventura

2 Luego de habernos reunido un lunes festivo, dos días después y previo a un seminario sobre anarquismo en América latina, nos enteramos de la muerte de Enrique, compañero anarquista que residía en Facatativá. Su muerte aún es inexplicable, pues a pesar de aparecer colgado en un parque de dicho pueblo, no dejó carta alguna con los motivos de tomar esa decisión, como suele ser habitual en la gente que se suicida. Las sospechas apuntan a un asesinato por personas que lo perseguían debido a sus convicciones ético-políticas.

contracorriente fue Pierre-Joseph Proudhon en Francia hacia 1840, con su texto: *¿Qué es la propiedad?*; y luego lo fueron siguiendo, Mikhail Bakunin y Piotr Kropotkin, entre otros. Cabe anotar que estos dos últimos, tenían un fuerte linaje aristocrático, ya que descendían de familias reales rusas. Aun así, fueron capaces de renunciar a los privilegios que gozaban, por tener una fuerte convicción de sus planteamientos antiautoritarios y anticapitalistas.

Lo que evidencia este breve contexto histórico, es que, junto a múltiples narrativas emancipadoras, el anarquismo es producto de relatos fundados en la modernidad occidental y con todo lo que implica su auténtica racionalidad. Es por eso que el interés de esta reflexión es ponerlo en clave de los aportes brindados a la experiencia descolonizadora latinoamericana, ya que su potencia no se reduce al contexto europeo específicamente; es más, se constituye como una propuesta transgresora de la modernidad capitalista, lo que permitiría establecer un diálogo con la idea de *trans-modernidad*, para tratar de hallar sus afinidades y por qué no, sus disertaciones. También es mi intención exponer una aproximación a la característica del patriarcado, que considero como elemento fundamental antecedente, para engendrar la jerarquía en las relaciones sociales, y que da paso a los elementos que soportan y consolidan el proyecto de la modernidad, en el que su racionalidad es el sustento mismo del capitalismo y de la explotación humana y hacia la naturaleza.

Anarquismo y descolonización en América Latina.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, tuvieron cabida en el *norte global* (Europa y Estados Unidos), múltiples alzamientos populares signados por un amplio carácter de desobediencia. Quien engendró estas movilizaciones fue la clase desposeída, que respondió con lucha y organización al sistemático vilipendio por la soberbia de los tiranos explotadores, que las[3] sometían a extenuantes jornadas de trabajo. De allí se van a

3 Como parte de un ejercicio donde no prevalezca la práctica sexista y binaria que encubre la diversidad de sentires, prefiero denominar el plural en femenino, para referirme a personas: las, ellas, y todas.

configurar procesos inéditos en la forma de relacionarse, y que estarían marcados por apoyo mutuo, horizontalidad y autogestión. Experiencias concretas como la Comuna de París, serán referencias y puntos de partida para intentar hacer una conceptualización ácrata o libertaria del fenómeno que acontecía.

Sin embargo, en otras latitudes de la tierra y en temporalidades distintas a las mencionadas anteriormente, también surgieron procesos insurrectos e insubordinados, que darían paso a definiciones situadas -mucho tiempo después- de lo que implicaba la práctica anarquista. En este caso, me refiero a América Latina, que, desde la llegada invasora de Europa, ha estado marcada por el implacable yugo colonizador y modernizante. No obstante, a lo largo de estos siglos, los pueblos ancestrales han respondido constantemente a los actos alevosos propinados por las élites europeas, que emprendieron su proyecto de saqueo y despojo cultural, económico y ecológico.

Transcurría la séptima década del siglo XVIII, y a lo largo de la Gran Colombia, estalló un levantamiento sin precedentes, denominado “Los comuneros”. No fue por la ocurrencia de alguien o la falta de argumentos y condiciones, sino por la relación asimétrica que se instauró desde la colonia, expresada en la esclavitud negra, la conformación racial de las clases sociales, y la concentración latifundista de la propiedad de la tierra, que ocasionó dicha sedición. Lo interesante de esta experiencia es su profundo contenido libertario y de apoyo mutuo entre las comunidades sometidas, que se fueron fortaleciendo al calor de las luchas.

Como respuesta a los malos tratos y el despojo ocasionado por las élites europeas, se configuró espontáneamente este proceso que tuvo resonancia por los distintos pueblos de *Abya Yala*. Por ejemplo, como nos expone Antonio García Nossa: “en las primeras fases de la insurrección comunera, se hizo evidente la conformación -no deliberada- de una amplísima alianza de *clases americanas* (criollos, indios, mestizos, negros, mulatos)” (García Nossa, 66: 1986).

Posteriormente, este levantamiento popular abigarrado, fue abatido por la fuerza del reino imperial; pero se constituirá en antecedente fundamental para que se produzcan las revueltas de principios de siglo XIX, que desembocará en las independencias de los pueblos latinoamericanos. Sin embargo,

el rasgo que la distingue de las luchas de independencia, es que el eje articulador es el pueblo mismo, conglomerado por la base, mientras en 1810 la élite criolla es quien emprende las batallas con la ayuda sustancial de las demás comunidades subyugadas.

Otro hecho que nutrió la práctica anarquista en América Latina, relacionada con un intento de descolonización interna, fue el que propulsó la Revolución Mexicana con todo el fenómeno de la lucha contra el latifundio y la hegemonía terrateniente, que décadas anteriores, coqueteaba con la incursión francesa para recolonizar el pueblo azteca. En este caso, habrá una influencia manifiesta en personas que propugnan por la instauración del anarquismo en los procesos insurrectos de los que participaban. Sin embargo, consideraban que, por cuestiones estratégicas era mejor no hablar abiertamente de él, sino hasta que se lograra la victoria revolucionaria. No obstante, la práctica que desplegaron para seguir los pasos de ese posible tránsito revolucionario, era auténticamente anarquista.

Una figura fulgurante en todo este proceso fue Ricardo Flores Magón, destacado anarquista latinoamericano, por:

> 1) en cuanto unió, mejor que nadie tal vez, la razón con la vida, el pensamiento con la acción 2) en cuanto sintetizó una filosofía social universalista con una concepción autóctona y ancestral de la convivencia humana y 3) en cuanto mantuvo, en una coyuntura particularmente importante para la historia de su país (*revolución anti porfirista*) el ideal de una transformación radical y la aspiración a una sociedad sin clases y sin Estado (Cappelletti, 83: 1990).

Flores Magón y sus hermanos serán importantes agitadores de la Revolución Mexicana, que junto a Emiliano Zapata y las comunidades ancestrales en resistencia, van a defender la posibilidad de ser libres con el poder colectivo de la tierra. Ser libres implicaba la no mediación del Estado y la realización del vínculo comunitario que caracteriza a estas poblaciones. Por ejemplo, Flores Magón propone como punto de partida el *Calpul*, para transitar hacia una sociedad sin clases.

A pesar que la Revolución Mexicana no va a tener el éxito

que pretendió, ya que fue monopolizada y tergiversada por el Partido Revolucionario Institucional, nueve décadas después, se configura un proceso que retoma presupuestos y demandas hechas por Emiliano Zapata, Flores Magón y las comunidades ancestrales que batallaron en esa época. Su aparición pública es el 1 de enero de 1994 en el sur de México (Chiapas) como Ejército Zapatista de Liberación Nacional -EZLN-, y lo hace a través de una acción directa violenta que es el reflejo del cansancio sufrido por estas comunidades, al ser negadas varios siglos por el poder colonial y posteriormente estatal. Su principal fortaleza es la de construir un mundo por ellas mismas, sin la intervención del Estado, ya que lo consideran como el generador de la miseria y opresión contra la que se han rebelado.

En la actualidad latinoamericana siguen aconteciendo situaciones que podemos asociar a una práctica anarquista, aunque no haya un reconocimiento consciente. Por ejemplo, en el norte del Cauca (Colombia), las comunidades Nasa desplegaron hacia 2014 un proceso catalogado por ellas como "liberación de la Madre Tierra", en el que se pretende recuperar las tierras históricamente comunitarias, y que han venido siendo usurpadas por la industria azucarera en complicidad con el Estado colombiano. Es por eso que:

> un grupo de comuneros y comuneras, sin más título que 476 años de andar arisco y miles de años de memoria silvestre, entramos en cuatro fincas, dos de ellas de Incauca, del magnate que moja unos cuantos renglones en Forbes, la revista donde aparecen los más ricos del mundo, o sea, los que más despojan.
>
> Y así es como llegamos a este cruce de caminos de la historia: Cansadas de recibir coscorrones, ultrajes, basura, migajas somos las comunidades del pueblo Nasa que nos paramos frente a Goliat y le largamos una pedrada en la frente. Por primera vez desde la Conquista pasamos a la ofensiva. Y con una honda hecha por nosotros mismos (Colombia plural, 2017).

De esta manera, a través de los procesos mencionados podemos evidenciar el alcance que puede llegar a tener la práctica anarquista, ya sea conscientemente o por instinto. Es por eso que me parece pertinente considerar que estas luchas sirven para contrarrestar el relato que ha instalado la colonialidad, consistente "en creer que esta realidad que el colonizador ha producido, es la única que tiene el colonizado, que más allá de esta realidad no hay nada" (Bautista, 67: 2014), porque al forjar una resistencia que apele a la preservación de principios y valores ancestrales, se llega a construir nuevas formas de relacionarse -o recuperar las que han sido negadas- y extender ese ejemplo con comunidades hibridadas en otros territorios, como es el caso de las ciudades donde coexisten múltiples expresiones que despliegan una práctica antiautoritaria.

¿Modernidad Alternativa o Transmodernidad?

Como he dicho, el anarquismo es producto de la sistematización teórica en Europa, a mediados de siglo XIX. Es por eso que resulta difícil sustraerlo de su matriz cultural, porque respondió a sucesos específicos del contexto occidental, y de su forma de relacionarse socialmente. Sin embargo, se ha reinventado y reinterpretado de acuerdo al contexto donde le ha sido útil ser aplicado, porque nace precisamente como una propuesta contra-hegemónica de alcance universal respetando las características particulares de determinada comunidad. Es por eso que no podría asociarse a una instauración mecánica del centro a la periferia, porque lo que combate es el autoritarismo propio de las relaciones sociales, y del ser humano hacia la naturaleza.

De esta manera, cobra fuerza exponer -sin ánimo de dicotomías determinantes- lo que se entiende por *modernidad alternativa*, por un lado, y *transmodernidad*, por otro. Entendemos por *modernidad alternativa*, lo que el anarquismo tiene como propuesta, sin que represente necesariamente un estancamiento en ella, sino que sería el tránsito para trascenderla. Dicho de otra manera,

> La Anarquía representa lo posible de otra modernidad política que asume el entrelazamiento

> de lo político y el trabajo. Un posible que sería la expresión política de otra modernidad, es decir, de otra cultura que implique otras maneras de vivir (Gómez Muller, 15: 2014).

Sin embargo, ese argumento podría resultar problemático para lo que se requiere en un contexto latinoamericano, porque la modernidad lo ha atravesado indistintamente, por un lado, con la instauración de Estados-nación, pero por otro, con la ausencia de narrativas emancipadoras emergidas de una "auténtica" clase obrera. Lo que hay en Latinoamérica es "abigarramiento" a decir de Zavaleta Mercado; comunidades que despliegan formas de autogobierno y maneras diferentes de organizar lo común.

Ahora, para aproximarnos a una definición de *transmodernidad*,

> parte desde más allá de la modernidad como anterioridad, atraviesa toda la modernidad de modo transversal, pero a su vez como cara oculta, excluida o negada, y por ello entonces tiende hacia un proyecto más allá de la modernidad-posmodernidad europeo-norteamericana (Bautista, 37: 2014).

Y frente a esta percepción, podría resultar difícil hacerla coincidir con la propuesta de *modernidad alternativa*, más allá de su rechazo nominal. Sin embargo, hay matices que permiten relacionarlas -no conciliarlas-, revisando los principios que propugnan las dos concepciones. Si tenemos en cuenta, la *modernidad alternativa* fundamentada por el anarquismo, enarbola la idea y práctica de otras formas de organizar la vida común, cosa que tuvo su experimento -entre muchos otros ejemplos- en el marco de la Guerra civil española hacia 1936. En ese proceso, la solidaridad, apoyo mutuo y autogestión, fueron las propuestas concretas que permitieron entablar y materializar la idea de "otra manera de vivir".

Con la propuesta transmoderna, lo que se intenta es establecer una narrativa emancipadora, que nos permita romper con la dependencia intelectual, cultural y filosófica a la que estamos sometid@s, por consentimiento o por la

hegemonía occidental. Es visibilizar el pensamiento que históricamente ha sido anulado, por el hecho de considerar lo nuestro como atrasado en referencia a lo europeo. No obstante, esta propuesta no apela a una superioridad intelectual, ni a la inversión del dominio europeo por el latinoamericano, sino que pretende dotar de sentido y contenido lo que se ha encubierto tras siglos de colonialismo.

Es por eso que nos parece relevante entender, que tanto la propuesta de *modernidad alternativa* como la de *transmodernidad*, atienden a contextos distintos y específicos de enunciación, pero aun así, pueden estar conectados por la propuesta anarquista, como mecanismo de liberación popular. Es decir, mientras en Europa la propuesta anarquista se encuentra inmersa en los distintos actores sociales, clase obrera, mujeres, jóvenes, etc., en América Latina y el *sur global*, además de estos actores, también está signada por procesos profundamente comunitarios, como es el caso de poblaciones ancestrales, que estratégicamente se articulan a los actores sociales de resistencia popular. Es por eso que, en el caso latinoamericano, proponemos llamarlo *Anarquismo Raizal*, porque responde a necesidades autóctonas de relacionarse entre humanos y con la naturaleza.

Patriarcado como fundamento de la jerarquía y soporte de la modernidad-capitalista.

El patriarcado ha sido una estructura que se ha consolidado a lo largo de varios siglos. Este se distingue por suscitar las relaciones asimétricas que se impusieron en comunidades tribales, a partir del derecho supremo y despótico que se atribuyó al hombre más viejo de la aldea. Su presencia se acentúa, cuando se produce “la alianza de la administración autoritaria con la autoridad sagrada del chamán, y tuvo como resultado el concepto de jerarquía” (Öcallan, 23: 2013). Cuando se expone que la modernidad produjo una forma “muy sofisticada de dominación tanto de la realidad como del ser humano” (Bautista, 1: 2016), entendemos que esa relación de dominación no podría estar referenciada por otro aspecto diferente que el de jerarquía.

Esta estructura patriarcal y jerárquica que desde su inicio subordinó a las mujeres, jóvenes, niñas/os y miembros de otras etnias, se constituye antes del sistema capitalista y del

proyecto moderno de Estado-nación, pero, aun así, lo atraviesa y posteriormente lo refuerza, derivando en una alianza férrea entre patriarcado, capitalismo y Estado; amos y señores de todas las desigualdades humanas y frente a la naturaleza.

Me parece importante señalar este aspecto como antecedente en el fundamento de la modernidad capitalista, porque si lo dejamos pasar desapercibido, quizás podemos obviar la idea de su abolición para que se consoliden comunidades horizontales y sin ningún rasgo de jerarquía despótica. No quiero perder de vista que comunidades ancestrales le conceden grados de autoridad a ciertas personas, por diferentes razones -edad, sabiduría, etc.-, pero es muy distinto cuando esa autoridad se usa para someter y dominar a las demás personas del grupo, como sí ocurre en sociedades modernizadas.

El aspecto patriarcal caracterizó tanto pueblos originarios, como sociedades occidentales, aunque en distintos momentos, donde en una *Abya Yala* había mejores condiciones -lo que no quiere decir que no hubiera dominación patriarcal- para las mujeres, y se vino a peor luego de la colonización, y en Europa ha sido de peor a mejor, ya que la época inquisidora condenó principalmente cuerpos femeninos, pero luego se fue avanzando en libertades para la mujer, a través de las luchas feministas de siglos posteriores. Este proceso lo denominan Adriana Guzmán & Julieta Paredes como *"entronque patriarcal"* y lo definen como la dinámica en la que: "los Invasores, trajeron su propio patriarcado y su machismo como un tronco falo céntrico que se entroncó, con el tronco falo céntrico del patriarcado local y el machismo de nuestros pueblos originarios" (Guzmán & Paredes, 82: 2014).

Para superar esta situación, el grupo de Mujeres Creando, dotan de sentido y contenido una propuesta muy potente llamada *"Feminismo comunitario"*.

Considero como factor igualmente importante, la abolición de la jerarquía patriarcal, porque entiendo que:

> El capitalismo y el Estado-nación representan al macho dominante en una forma más institucionalizada. La sociedad capitalista es la continuación y la culminación de todas las antiguas sociedades explotadoras. Es una guerra continua contra la sociedad y contra la mujer. Para decirlo

> brevemente, el capitalismo y el Estado-nación son el monopolio del macho tiránico y explotador (Öcallan, 44: 2013).

Pero, no obstante, para avanzar en procesos comunitarios que alimenten la idea de "Anarquismo Raizal", es necesario agrietar constantemente todo tipo de despotismos y lograr finalmente que "la división antagonista entre sexos y grupos etáreos, la ciudad y el campo, la mente y el cuerpo sean reconciliados y armonizados en una síntesis más humanista y ecológica" (Bookchin, 126: 2015)

Conclusión

El anarquismo como forma de despliegue político es una actividad práctica y reflexiva de lo cotidiano, manifiesto en múltiples actores y comunidades que lo llevan a cabo. Promueve fundamentalmente una conciencia crítica y sensibilidad ante las injusticias que tienen lugar en el sistema actual, tanto de la humanidad, como las que son cometidas hacia la naturaleza.

Ante momentos inéditos de explotación -humano y ecológico-, expresados en trabajo deslocalizado, tercerizado, contratos temporales, e intervención indiscriminada de la naturaleza con megraproyectos extractivos, se torna necesario apelar a las distintas escalas de la política -local/general, barrial/comunitaria- para contrarrestar la arremetida que parece no tener freno.

Atendiendo al llamado de atención de que las/os anarquistas "no están en condiciones de señalar una salida accesible y atractiva a la condición actual" (Stowasser, 15: 2007), en el caso latinoamericano y del *sur global*, basta con revisar procesos comunitarios que mediante insurrecciones populares defienden una forma solidaria de relacionarse y en armonía con la naturaleza, que estuvo antes, durante y más allá de la modernidad occidental, y estos procesos muestran en sí mismo a las/os anarquistas la salida a los problemas mencionados.

También vale la pena volcar la mirada a otras latitudes del *sur global*, donde es de resaltar la Revolución Kurda, territorializada en Rojava desde 2012 donde se manifiesta tajantemente que "sin oposición a la modernidad capitalista no habrá lugar para la liberación de la gente" (Öcallan, 19:

2012), y la forma que ha elegido para hacerlo es a través del *Confederalismo Democrático* en el que la "ecología y el feminismo son pilares centrales" (Ibíd., 21: 2012).

Si vamos a otro de los continentes ignorados por la soberbia occidental, como es el caso de África, encontraremos un vínculo muy fuerte con los principios libertarios, ya que esas poblaciones han estado caracterizadas por la práctica comunalista. No obstante, "la anarquía como concepto abstracto puede ser algo remoto para los/as africanos/as, pero no es una forma de vivir en absoluto desconocida" (Mbah e Igariwey, 56: 2015) y esto queda demostrado no solo en el caso africano, sino también asiático y latinoamericano. No solo rompen con la idea del "sujeto de la historia" que guiará el rumbo de la sociedad desposeída, sino además construyen narrativas emancipadoras con aspectos diametralmente opuestos a los europeos.

Aún cuando desde el punto de vista teórico y de sistematización, el movimiento latinoamericano y del *sur global* no haya contribuido con aportes fundamentales al pensamiento anarquista, puede decirse que "desde el punto de vista de la organización y de la praxis produjo formas desconocidas en Europa" (Cappelletti, XI: 1990). Sin embargo, se está configurando un concepto que emerge auténticamente de condiciones autóctonas, sin que llegue a cortar súbitamente el diálogo con procesos de resistencia en lugares de Europa y el *sur global*, y su propuesta incipiente merece seguir siendo dotada de contenido crítico. Es como aquí lo hemos denominado: *Anarquismo Raizal*, que reinterpreta y recrea habilidades para disputarle al sistema hegemónico, su propuesta de organizar lo común-ecológico.

Referencias

Bautista, Juan José (noviembre, 2016). "DE LA SOCIEDAD MODERNA A LA COMUNIDAD TRANSMODERNA. Hacia una descolonización del pensamiento crítico contemporáneo" Conferencia llevada a cabo en la Universidad de la República, FHCE. Montevideo, Uruguay.

_______________, (2014). ¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental. Madrid: Akal ediciones.

Bookchin, Murray (2015) Ecología Social (Apuntes desde un Anarquismo Verde). Concepción: Novena Ola ediciones.

Cappelletti, Ángel & Rama, Carlos Manuel (1990) El Anarquismo en América Latina. Caracas:Biblioteca Ayacucho.

Cappelletti, Ángel (1990) Hechos y figuras del Anarquismo hispanoamericano. Madrid: Madre tierra ediciones.

Colombia plural (2017, 06 de marzo) "Disculpen las molestias: indígenas liberando a la madre tierra." [web log post]. Recuperado de https://colombiaplural.com/disculpen-las-molestias-indigenas-liberando-la-madre-tierra/

García Nossa, Antonio (1986) Los Comuneros 1781-1981. Bogotá: Plaza & Janés.

Gómez Muller, Alfredo (Ed.) (2014) Anarquismo: Lo político y la antipolítica. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Guzmán, Adriana & Paredes, Julieta (2014) El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario? La Paz: Comunidad Mujeres creando comunidad.

Mbah, Sam e Igariwey, I.E (2015) Anarquismo Africano. La historia de un movimiento. Ciudad de México: Marea Negra ediciones.

Öcalan, Abdullah (2013) Liberar la vida: la revolución de las mujeres. Colonia: International Initiative Edition en colaboración con Mesopotamian Publishers, Neuss.

______________ (2012) Confederalismo Democrático. Colonia: International Initiative Edition.

Stowasser, Horst (2007) El "Proyecto A". En: Bookchin, Liguri, Stowasser, La utopía es posible. Experiencias contemporáneas. Buenos Aires: Tupac ediciones, Colección Utopía libertaria, 2007, pp 11- 65.

Anarquismo y diversidad cultural en América Latina

Alfredo Gómez Muller

1. Emancipación y etnocentrismo

Al nivel de los principios, el anarquismo así como el marxismo se presentan como proyectos de emancipación universal. Herederos tanto del universalismo de la Ilustración como de la igualdad real exigida por Babœuf, reivindican una validez más allá de las fronteras nacionales y las diferencias culturales. Afirman que su finalidad y sentido no es la emancipación del francés o del europeo, sino la del Hombre en general. Estiman que la Razón, que es universal, dice que todo ser humano, cualquiera que sea su cultura, puede y debe llegar a ser sujeto y objeto de este proyecto de emancipación que comporta en particular el fin de la religión, del capital, del Estado burgués (marxismo) o del Estado en general (anarquismo), así como la construcción de relaciones sociales, económicas y políticas basadas en la igualdad, la libertad y la solidaridad.

En la realidad de la historia, la pretensión universalista del anarquismo y el marxismo ha tropezado con el hecho de la diversidad cultural y, en ciertos contextos, ha podido convertirse en dispositivo de dominación cultural. En el discurso y la práctica de estos dos proyectos de emancipación universal, la diferencia cultural ha podido generar actitudes de incomprensión, indiferencia, condescendencia, hostilidad y menosprecio frente a culturas no europeas. A este respecto, el caso de los franceses de la Comuna de París que fueron

deportados a Nueva Caledonia es tan emblemático como trágico: instalados en el país Kanak colonizado por Francia, estos hombres y mujeres que habían expuesto su vida en París para construir un sistema más justo, ven al pueblo kanak con los mismos prejuicios que cualquier burgués europeo, y llegarán al extremo de apoyar a las autoridades francesas durante la insurrección anticolonialista de 1878 dirigida por el jefe Atai. A Louise Michel, la única deportada que se abre a la cultura kanak y condena la extrema violencia con la que los franceses sofocan la rebelión, sus compañeros de presidio le reprochan el haberse "ensalvajado" (*ensauvagé*)[1]. Para ellos parece existir una clara línea de demarcación entre los "salvajes" y los no salvajes o "civilizados", y esta línea de separación comporta un juicio de valor. El "ensalvajarse" equivale a una pérdida: convertirse en "salvaje" significa perder su estatuto de ser "civilizado". Y, como lo indica el caso vivido por Louise Michel, quien jamás adoptó el modo de vida o las creencias de los Kanak, bastaría con escuchar al otro y con intentar entenderlo para perder su calidad de "civilizado". Comuneros y versalleses, proletarios y burgueses comparten en general la idea de que un "civilizado" no debe escuchar seriamente a los hombres y mujeres de culturas diferentes.

2. Anarquismo latinoamericano y etnocentrismo: los años 1910-1920

En América Latina, el mismo prejuicio etnocentrista ha podido marcar –y en cierta medida marca todavía– los discursos y prácticas de críticos de la sociedad inspirados por las ideas de emancipación social producidas por el movimiento obrero europeo del siglo XIX. Expresado de manera más o menos explícita y sistemática, este prejuicio puede revestir diversas formas, desde la incomprensión frente a prácticas de emancipación presentes en otras culturas, hasta la abierta y declarada hostilidad hacia la diversidad cultural como tal y la implementación de políticas asimilacionistas en relación

1 Armogathe, Daniel, "L'exemple de Louise Michel", en Le Monde (París), 8 de febrero de 1985, p. 2. Sobre este tema, ver: D'Eaubonne, Françoise, Louise Michel la Canaque 1873-1880 (relato), París, Nouvelle société des éditions Encre, 1985.

con las culturas no occidentales. Así, la mayor parte de los anarquistas mexicanos del periodo revolucionario se mantuvo al margen de la insurrección de Emiliano Zapata, juzgando con severidad la presencia de referencias religiosas en textos, discursos y prácticas del movimiento agrarista revolucionario. Para esos anarquistas la obra autoemancipadora de los campesinos-indígenas del sur (redistribución de tierras, comunalismo agrario, desmantelamiento del sistema gamonal de dominación) pasó prácticamente desapercibida, quedando ocultada por la presencia de lo religioso en el movimiento. Así, cuando las tropas zapatistas y villistas ocupan la capital del país el 6 de diciembre de 1914 —uno de los hechos más significativos de la Revolución mexicana—, los anarquistas del periódico *Revolución social* solo quieren ver lo siguiente:

> En lugar de indígenas indomables, festejando con orgullo su fiesta, nuestros ojos sorprendidos vieron a tímidos y humildes parias que pedían limosna temerosamente a los transeúntes, "por amor a Dios" (...). El desfile de las fuerzas continuaba, y vimos a los zapatistas portar, como estandarte de combate, la Virgen de Guadalupe, y finalmente, la reapertura de las iglesias y el reinicio de las ceremonias religiosas[2].

Para estos anarquistas *criollos* que han importado de Europa un modelo de racionalismo pasablemente dogmático, la presencia de elementos religiosos en la insurrección zapatista era algo escandaloso y repulsivo. Desde su lógica estrecha la sola presencia de lo religioso, que es de entrada entendido como algo caduco, bastaba para quitarle al movimiento agrarista cualquier significado revolucionario. Por su incapacidad para entender la dimensión utópica y crítica de ciertas formas de religiosidad popular y por su desconocimiento de las reinterpretaciones populares de la imagen de la Virgen de Guadalupe —que asocian a la Virgen

2 Revolución social, 28 de febrero de 1915, citado por GUERRA, Xavier, "De l'Espagne au Mexique: le milieu anarchiste et la Révolution mexicaine 1910-1915", en: Mélanges de la Casa de Velázquez, tomo IX, Boccard, París, 1973, p. 682.

cristiana con la diosa Tonantzin y se inscriben en complejos procesos de recuperación cultural—, les anarquistas tienden a marginarse de una expresión fundamental de la insurrección popular. Ricardo Flores Magón, la figura sin duda más conocida del anarquismo mexicano de aquella época, se limitó de hecho a expresar una cierta simpatía hacia el movimiento zapatista que luchaba contra el enemigo común (Carranza), pero esta simpatía no logró traducirse concretamente en iniciativas conjuntas y en solidaridad efectiva. Algunas fuentes señalan que Flores Magón declinó la invitación que Zapata le hizo en 1913 para que se instalase en el estado de Morelos y editase allí su periódico *Regeneración*[3]. Por fuera de algunos casos aislados, como el del sindicalista Antonio Díaz Soto y Gama de la *Casa del Obrero Mundial* así como ciertos militantes del "partido liberal" de Flores Magón, los anarquistas se mantuvieron en general a distancia del zapatismo y de las insurrecciones campesinas, para circunscribir su activismo en los medios obreros y urbanos: según Flores Magón, los obreros eran en efecto "el verdadero núcleo del gran organismo que resolverá el problema social"[4]. Al igual que muchos marxistas de la misma época, pretendían aplicar en México los modelos revolucionarios de Europa, sin tomar demasiado en cuenta la especificidad de la realidad social y cultural del país.

En Perú, otro país en donde la población indígena representaba en aquella época más de la mitad de la población total del "Estado-nación", la actividad de los primeros círculos anarquistas se encuentra también fuertemente impregnada de prejuicios culturales y etnocentristas. *La Protesta*, que fue su publicación más importante entre 1911 y 1927, aborda en reiteradas ocasiones el "problema" del indio, dejando entrever un interesante debate interno entre posiciones claramente etnocentristas, por un lado, y algunas voces disidentes más abiertas a la diversidad cultural, por otro. El contenido de las primeras es explicitado de manera suficientemente clara por autores como Caracciolo Levano, fundador de *La Protesta*, y Glicerio Tassara. "¿Cómo salvar pues, al indio de esa negra situación de esclavo, y de la ignorancia en que vegeta?"

3 Hernández Padilla, Salvador, El magonismo: Historia de una pasión libertaria, 1900-1922, México, Ediciones Era, 1984, p. 55.

4 Ibid., p. 196.

pregunta Caracciolo Levano en un artículo de 1912 titulado "Redención indígena"[5]. Su respuesta es inequívoca: por la "instrucción racional", enseñándole sus

> deberes y derechos individuales y colectivos de hombre libre y consciente, para que sepa sentir, pensar y obrar con altivez y voluntad propias; despertando en él el espíritu de resistencia y rebeldía. Indicándole los medios que ha de poner en práctica para disfrutar de la felicidad (...); enseñándole que la única Verdad está en la Razón y en la Ciencia (Ibid: 8).

A partir de estos supuestos, Caracciolo Levano estima que la tarea de los anarquistas entre la población indígena debe consistir en formar maestros indios, que habrán de convertirse en "apóstoles de propaganda y enseñanza" (*ídem*). Como lo anota Leibner, "el primer paso para la redención indígena pasa por la escuela racionalista, donde el indígena andino podrá recibir la luz que de Europa le traen los anarquistas"6. Tassara afirma explícitamente el origen europeo de la "única Verdad":

> La corriente civilizadora, que parte de Europa, se desparrama por el mundo, no puede ser detenida en nuestras playas por el esfuerzo de uno que otro espíritu arcaico (...): no en vano el Perú se halla en contacto moral e intelectual con otros países de superior cultura[6].

El etnocentrismo de tales discursos y prácticas anarquistas que dicen inspirarse de un ideal de igualdad universal y de abolición de toda forma de dominación, no es el simple producto

5 Caracciolo Levano : "Redención indígena" : La Protesta, n° 13, febrero de 1912. Citado en Kapsoli, Wilfredo, Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina, Lima, Tarea, 1984, p. 184-185. Ver: Leibner, Gerardo, "La Protesta y la andinización del anarquismo en el Perú, 1912-1915", Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe [en línea], vol. 5, n° 1 (enero-junio), p. 7. www.tau.ac.il/eial/V_1/leibner.htm (consultado: 16/01/2010).
6 Glicerio Tassara: La Protesta, n° 11, diciembre de 1911. Citado en Leibner, op. cit., p. 4.

de una inconsecuencia entre las ideas y la realidad, o de un mero desfase contingente entre el espíritu "universalista" y la práctica etnocentrista. Tanto el discurso sobre la "única Verdad" como la práctica de "formación" cultural o de asimilación de los indígenas revelan de manera suficientemente clara que el etnocentrismo se disimula precisamente en el supuesto "universalismo" o, más precisamente, en la manera particular de entender el universalismo de lo humano y de la norma práctica.

3. El etnocentrismo de las Luces

Lo que se afirma como universal en tal universalismo es la "única Verdad" establecida por la Razón y la Ciencia: una verdad "universal" que dice no solo lo que el mundo es sino también lo que lo humano ha de ser: cómo ha de vivir, trabajar, producir, organizarse social y políticamente, realizarse y ser feliz (Caracciolo Levano pretende indicar a los indígenas el camino para gozar de la *felicidad*). La Razón y la Ciencia —en mayúsculas en el texto de *La Protesta*— señalan universalmente a los humanos una concepción universal de lo humano y del bien humano, y su autoridad radica en su universalidad: la Verdad es una y universal porque la Razón es una y universal, así como lo es la Ciencia que la Razón produce. Sin embargo, esta idea de la Razón universal como autoridad suprema capaz de legislar para el conjunto de la humanidad y determinar lo que lo humano es y ha de ser, no es precisamente una idea universal. Es un producto particular de una cultura determinada que encuentra su expresión sin duda más característica en el siglo XVIII —una época de fuerte expansión colonial europea— en la corriente que se suele designar como las "Luces" o la "Ilustración". Pero el rasgo más distintivo del pensamiento ilustrado sobre lo humano (de la antropología de las Luces, según la expresión de Michèle Duchet) es la tesis dualista de la diferenciación de lo humano en dos categorías jerárquicamente ordenadas: los *civilizados* y los *salvajes* (o los bárbaros). La dualidad salvaje/civilizado "dirige el funcionamiento del pensamiento antropológico"[7] de

7 Duchet, Michèle, Anthropologie et histoire au siècle des Lumières.

la Ilustración, y lo puede hacer solo porque

> de antemano su estructura ha sido diseñada y los roles distribuidos; desde el descubrimiento de África y América y el inicio del proceso de colonización, el hombre salvaje es objeto, en tanto que el hombre civilizado es sujeto, es aquel que civiliza, que lleva con él la civilización, que la habla y la piensa, y como la civilización es el modo de su acción, ella se convierte en referente de su discurso. Mal que le pese, el pensamiento filosófico toma a cargo la violencia perpetrada contra el hombre salvaje, en nombre de una superioridad de la que participa: por más que afirme que todos los hombres son hermanos, no consigue deshacerse de un europeocentrismo que encuentra en la idea de progreso su mejor coartada (*ibid.*).

Según esta perspectiva eurocéntrica, la razón, de hecho, no es universal: los "salvajes" no son plenamente racionales y solo llegarán a serlo gracias a la tutela de los "civilizados", es decir, a la dominación colonial por parte de Europa, la región del mundo donde según Tassara se halla la "cultura superior". Los "civilizados" (los europeos) son vistos aquí como el agente exclusivo del progreso humano; para los "salvajes", progresar significa ir asimilando con el tiempo las concepciones del mundo y de lo humano de los "civilizados" y, correlativamente, ir abandonando sus propias concepciones del mundo y de lo humano. Para justificar la empresa colonialista, Europa se auto-instituye en modelo absoluto de lo humano como tal, esto es, se auto-instituye como universal. El europeo sería lo humano universal y su manera de pensar, de conocer y de vivir sería Razón universal. Sería la culminación misma de la historia, la etapa final del largo proceso de la evolución humana: de las ideologías del progreso del siglo XVIII al evolucionismo y positivismo del siglo XIX, Europa se auto-instituye como

Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot, París, Maspéro, 1971, p. 17 (traducido por nosotros). Sobre este tema, ver asimismo: Sala-Molins, Louis, Les misères des Lumières. Sous la Raison l'outrage, París, Homnisphères, 2008.

Sentido o Verdad de la Historia. "Evolucionismo, etnocentrismo y universalismo se compaginan perfectamente y conducen naturalmente al imperialismo"[8]. A pesar de que el anarquismo y el marxismo del siglo XIX reinterpretan parcialmente la igualdad "universal" de las Luces y de la República burguesa, acentuando su contenido socioeconómico, al mismo tiempo tienden a conservar el contenido etnocentrista y por ende no igualitario del discurso "ilustrado" que identifica a Europa con lo humano universal y con lo universal normativo.

En América Latina, en el siglo XX, esta ambivalencia del discurso y de las prácticas emancipadoras anarquistas (y marxistas) tuvo una traducción negativa en la idea de que la única "emancipación" posible del indio consistía en convertirse en "civilizado", es decir, en olvidar su propia memoria cultural[9]. Es solo en el curso de las décadas 1910 y 1920 que aparecerán en Perú los primeros elementos de crítica de tales supuestos etnocentristas, tanto en el anarquismo como en el marxismo, abriendo la vía hacia un nuevo pensamiento emancipador y dando los primeros pasos en política para una reinterpretación intercultural de la universalidad normativa y antropológica.

4. El despertar crítico

El punto de partida de estas transformaciones son las movilizaciones de los propios indígenas, que inauguran en el Perú de las décadas 1910 y 1920 un nuevo ciclo de la larga historia de resistencia contra la dominación de los *gamonales* y del Estado (post)colonial. Después de participar en la *campaña de la Sierra* (1881-1883) a raíz la guerra contra Chile[10] —durante

8 Beneton, Philippe (1975). Histoire de mots : culture et civilisation, París, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, p. 49.

9 Respecto al marxismo, convendría matizar distinguiendo la posición de la mayoría de los marxistas del siglo XX de la de Marx mismo, quien evoca en 1881 la idea de una posible renovación de la antigua comuna rural en Rusia, anotando que no hay que dejarse asustar por la palabra "arcaico". Marx, Karl, "Letter to Vera Zasoulich", in Marx-Engels Collected Works 24 (May 1874-May 1883), Londres, Lawrence & Wishart, 1989, p. 370-371.

10 Desde la ocupación por parte de las fuerzas chilenas hasta los primeros años del siglo XX, comunidades indígenas del departamento de Junín (Huancayo, Jauja) "han adoptado" –escribe el ministro del Interior en 1902 – "una actitud independiente designando ellas mismas sus autoridades

la cual habían confiscado haciendas y conquistado ciertas formas de autonomía—, grupos de pobladores indígenas del sur andino emprenden nuevas recuperaciones de tierras y denuncian abusos cometidos por los *gamonales*. Estos movimientos se multiplican en diversas regiones del sur de los Andes y en particular en los departamentos de Puno, Cuzco y Apurímac. Los indígenas utilizan diversas formas de acción, desde la radicación de demandas colectivas ante los tribunales hasta el levantamiento armado, pasando por la ocupación de haciendas y aldeas: rebelión y masacre de indios en la provincia de Azángaro en 1911-1912, insurrección de Rumi Maqui en 1914-1915 en el departamento de Puno, donde la movilización se mantiene en 1917 (Azángaro), 1920 (provincias de Puno y Huancané), 1922 (Huancané) y 1923 (Huancané); ocupaciones e incidentes violentos en el departamento de Cuzco en 1918 (Paruro), 1921 (Canas), 1922 (Quispicanchis y Canchis) y 1923 (provincias de Quispicanchis, Canas, Anta, Chumbivilcas, Paucartambo, Canchis y Acomayo), así como en el departamento de Apurímac en 1922-1923 (Cotabambas)[11]. Desde las movilizaciones de los años 1910 en la Sierra y la huelga y masacre de obreros agrícolas de Chicama en 1912 en la Costa, algunos colaboradores de *La Protesta* se dan cuenta de que "el espíritu de resistencia y rebelión" de la población indígena no necesita ser "despertado" por los anarquistas, como lo pretendía Caracciolo Levano en su texto de 1912. Emprenden entonces una revisión (auto)crítica que, como anota Leibner[12], no surge de la teoría o de las ideas anarquistas de la época sino de la práctica: son las movilizaciones indígenas mismas lo primero que cuestiona las formas establecidas del activismo social y de las ideas de los anarquistas.

políticas, judiciales y municipales". Citado par Démelas, Marie-Danielle, L'invention politique. Bolivie, Équateur, Pérou au XIXè siècle, París, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1992, p. 381.

11 Sobre el movimiento de la población andina campesina de las décadas 1910 y 1920, ver: Tamayo Herrera, José, Historia social e indigenismo en el Altiplano, Lima, ediciones Treinta y tres, 1982, p. 202-217 ; Deustua, José, y Rénique, José Luis, Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú, 1897-1931, Cusco, Centro de Estudios rurales andinos Bartolomé de Las Casas, 1984, p. 75-91.

12 Leibner, op. cit., p. 5.

Lo esencial de esta revisión que Leibner caracteriza como una "andinización del anarquismo"[13] se expresa en la relativización de los referentes culturales europeos o más generalmente occidentales: en materia de emancipación humana, Europa deja de ser el referente exclusivo y absoluto. Se empieza a "descubrir" que también existe una memoria cultural andina portadora de sentido y valores humanistas. El descentramiento de los referentes europeos es correlativo con el redescubrimiento de la realidad étnico-cultural del Perú y con la reinterpretación positiva de la cultura inca (la única cultura andina a la que se refieren los colaboradores de *La Protesta*). "La civilización (…) de los Incas fue más humana que la de los españoles" —escribe E. de Arouet Prada en un artículo de *La Protesta* fechado en noviembre de 1914—; en la sociedad inca, agrega, las personas "no carecían de pan, de techo y abrigo", en tanto que la intolerancia religiosa era algo desconocido: los Incas nunca concibieron una Inquisición y los dioses de los pueblos sometidos por ellos eran traídos "al Coricancha, al templo del Sol, junto a éste"[14].

Frente a toda una tradición de desvalorización y desprecio instaurada por la colonización española y luego reproducida por las élites llamadas republicanas, esta revalorización de la cultura inca se refiere en particular a ciertos aspectos de la organización de la economía inca y, más precisamente, a sus instituciones y prácticas de producción y redistribución de la riqueza social. Aparece entonces un término que se utiliza recurrentemente para caracterizar el sistema económico inca: el término de "comunismo", acompañado a veces por el de "socialismo".

5. El relato anarquista sobre el "comunismo inca"

Entre los anarquistas peruanos, la idea de un "comunismo inca" o de un "socialismo inca" que será retomada algunas décadas después por autores tan diferentes como José Carlos Mariátegui y Louis Baudin, aparece en 1912 en un artículo de

13 Ibid., p. 15.

14 E. de Arouet Prada, « Raza indígena », in La Protesta, n° 39, 21 noviembre de 1914. Reproducido parcialmente en Kapsoli, op. cit., p. 179.

B.S. Carrión titulado "El comunismo en el Perú"[15]. Dos años más tarde, reaparece bajo la pluma de Arouet Prada en el texto ya mencionado[16]; en 1920, Evangelina Arratia publica una conferencia sobre el tema "El Comunismo en América"[17] y, en 1921, E. Águila escribe en *La Protesta* acerca de la "organización agraria comunista del Imperio"[18] inca. En todos estos autores la idea del comunismo y/o del socialismo aparece como un valor ético y socio-económico. Ambos términos remiten a la experiencia práctica y teórica del movimiento obrero europeo del siglo XIX y, utilizados para caracterizar a la antigua sociedad incaica, aparecen antes (1912 y 1914) de la Revolución Rusa y de la creación de los primeros partidos comunistas del siglo XX y de la Tercera Internacional.

Los anarquistas de *La Protesta* utilizan los términos "comunismo" y "socialismo" en el sentido lato que les atribuía el siglo XIX, para designar una forma de organización de la sociedad basada en la puesta en común de los bienes, los recursos y el trabajo. En la medida en que esta forma de economía igualitaria es entendida como alternativa a la inhumanidad de la economía capitalista, aparece como valor: el "comunismo" y el "socialismo" representan la justicia social y la realización del proyecto de emancipación abierto por la modernidad. En los términos de Christian Albrecht, "el comunismo es la doctrina de la comunidad conforme el derecho natural de la igualdad"[19]. En materia económica, el principio de base del comunismo que enuncia Albrecht en 1844 no se aleja mucho de la organización económica inca según la lectura que de ella hacen los anarquistas peruanos: tal principio "...es único para la propiedad comunitaria, y toda la tierra se vuelve un dominio

15 B.S. Carrión, "El comunismo en el Perú", in La Protesta, n° 12, enero de 1912. Citado en Kapsoli, op. cit., p. 177.

16 "Bajo el Comunismo y gobierno socialista autoritario de los Incas, [los indios] vivieron felices". E. de Arouet Prada, op. cit., p. 179.

17 Angelina Arratia, El Comunismo en América, Buenos Aires, Editorial Lux, 1920. Reproducido parcialmente en Kapsoli, op. cit., p. 194-196.

18 E. Águila, "La Raza Indígena y el Centenario", in La Protesta, n° 97, 1921. Reproducido parcialmente en Kapsoli, op. cit., p. 180-182.

19 Albrecht, Christian, Qu'est-ce qu'un communiste ? (1844), en Bravo, Gian Mario, Les socialistes avant Marx, tome III, París, François Maspéro, colección "Petite collection Maspéro", 1970, p. 166.

único y colectivo, utilizado y explotado para beneficio de todos. La cría del ganado es colectiva...”[20].

Al referirse al “comunismo inca”, al “socialismo inca” o en general a la organización económica de la antigua sociedad inca, los anarquistas de *La Protesta* mencionan en particular los siguientes elementos distintivos: el “trabajo en común” (B.S. Carrión y Caracciolo Levano), la repartición de los productos del trabajo según las necesidades de las personas (Caracciolo Levano), el “trueque de productos” (B.S. Carrión), el bienestar económico y el espíritu de solidaridad opuestos a la miseria y al espíritu individualista de los regímenes colonial y republicano[21]. La mayoría de estos elementos son retomados por la anarquista chilena Evangelina Arratia en un folleto titulado *El Comunismo en América*, publicado en 1920. En este texto sostiene Arratia en particular que en el antiguo Perú no había ni ricos ni pobres, ni

> nadie que sufriera hambre ni frío, ni quien quedara abandonado (...). Cada matrimonio recibía un *topo*, medida agraria que variaba según aumentaban o disminuían los miembros de la familia. En consecuencia, nadie podía enajenar ni legar su tierra. A igual distribución estaban sometidos los ganados, mientras los peces y las yerbas podía tomarlas cada cual en la cantidad que quisiera[22].

Estos discursos sobre la antigua sociedad inca comportan

20 Ibid., p. 167.

21 “La organización agraria comunista del imperio, que daba como resultado el bienestar económico del pueblo, hacía imposible la miseria (...). La organización social depende de la económica y es natural que la solidaridad y la armonía social florecían en el imperio, en tanto que el más feroz individualismo y antagonismo de clases han descollado en el coloniaje y la República”. E. Águila: “La Raza Indígena y el Centenario”, en La Protesta, n° 97, 1921. Reproducido parcialmente en Kapsoli, id, p. 181.

22 Arratia, Evangelina, El Comunismo en América, Santiago, editorial Lux, 1920. Fragmentos reproducidos en Kapsoli, id, p.194s. Las referencias indicadas por Kapsoli comportan un error que es posteriormente retomado por Leibner: el nombre de la autora del folleto no es “Angelina” sino Evangelina. Por otra parte, la obra no fue editada en Buenos Aires (Kapsoli, p. 283) sino en Santiago de Chile.

ciertamente una parte importante de idealización así como afirmaciones que la historia y la antropología contemporáneas consideran erróneas como por ejemplo cuando Arratia afirma que todos los miembros de la sociedad inca eran iguales y que las diferencias de clase no estaban basadas en criterios de riqueza (la posesión de bienes) sino en el tipo de actividad de las personas—. No obstante, sería un error reducir tales textos a una construcción enteramente imaginaria. Junto a los elementos de ficción también se puede encontrar referencias a instituciones y prácticas sociales cuya existencia en la antigua sociedad inca ha podido ser establecida históricamente, y que desde finales del siglo XVI han tenido una resonancia en la memoria cultural del socialismo europeo. El sistema económico inca se basaba efectivamente en la combinación de la reciprocidad —que se ejercía esencialmente en la ayuda mutua comunitaria (*ayni*)— y de la redistribución (que era asegurada por el Estado)[23]; en el sistema del *ayllu*, la posesión de la tierra era colectiva y las tareas de producción se basaban en relaciones de ayuda mutua y cooperación[24]. El *tupu* que menciona Arratia, (con la ortografía de "topo") era una unidad de medida de la superficie de tierra que equivalía a la "superficie necesaria para el mantenimiento de una persona"[25], esto es, una unidad de medida basada en la categoría de la necesidad humana y no simplemente en abstracciones geométricas; es por ello que el *tupu* tenía en cuenta criterios tales como la calidad de la tierra (*ídem*), y no solo su extensión abstracta. El *tupu* expresa de manera concreta el principio básico de la economía inca: la necesidad humana. La apropiación privada de una parte del trabajo social —en particular por los *kurakas*— y por ende la ganancia privada existían en la sociedad inca, pero se hallaban regulados por la obligación de una redistribución que tomaba en cuenta las necesidades de la gente; así, el *kuraka* debía "velar por la seguridad material de todos los miembros de su administración. Atendía las necesidades de los pobres, los

23 Wachtel, Nathan, La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570, París, Gallimard, colección "Folio histoire", 1971, p. 104.
24 Ibid, p. 109.
25 Favre, Henri, Les Incas, París, Presses Universitaires de France, 1990, p. 38.

huérfanos, las viudas, de los *waqcha* en general"[26]. Es en esta concepción de una economía basada en la necesidad de los humanos y no en la mera ganancia privada, que se puede situar el punto de encuentro intercultural entre la memoria social inca y la memoria social europea heredera del movimiento obrero del siglo XIX.

En los años 1910 y 1920, este encuentro fue articulado a través de formas lingüísticas y conceptuales específicas cuyo efecto sobre el encuentro mismo puede parecer paradójico: crearon al mismo tiempo una proximidad y una distancia, hicieron a la vez posible e imposible la comunicación entre ambas memorias sociales inca y europea anarquista. Al designar las estructuras incas de reciprocidad, de redistribución y de propiedad comunal de la tierra en términos de *comunismo* o de *socialismo* inca, los anarquistas latinoamericanos[27] utilizan conceptos producidos en Europa en el siglo XIX para nombrar construcciones sociales, políticas y culturales muy diferentes de las que existían en las culturas andinas. Crean de este modo una forma de proximidad y de comunicación con estas últimas: decir que hay un *comunismo* o un *socialismo* inca equivale a crear algo común entre la memoria social inca y la memoria social anarquista; el socialismo inca y el socialismo de origen europeo comparten el hecho de ser *socialismos*, esto es, modos específicos de organización de la sociedad basados en concepciones éticas y axiológicas particulares y distintas, por ejemplo, de las del liberalismo económico o del capitalismo. El otro no es otro hasta el punto de aparecer no-humano o infra-humano, como en el discurso racista colonial de un Ginés de Sepúlveda o republicano neocolonial de un Sarmiento. Lejos del racismo tradicional que produce una forma de diferencia absoluta, los anarquistas afirman que hay aspectos comunes entre ambas memorias culturales. Algo común que puede ser comunicado.

26 Ibid., p. 45.

27 En un texto que provendría del periodo 1912-1914, Ricardo Flores Magón habría escrito: "...el pueblo mexicano es apto para llegar al comunismo, porque lo ha practicado, al menos en parte, desde hace siglos ». Ver: Beas, Juan Carlos; Ballesteros, Manuel; y Maldonado, Benjamín, Magonismo y movimiento indígena en México, México, s. ed. (talleres Offset Universal S.A.), 2003, p. 45 (primera edición: 1997). Los autores no indican las referencias del texto de Flores Magón.

Pero, al mismo tiempo, afirmar que hay un *comunismo* inca o un *socialismo* inca significa someter la experiencia inca a un modelo occidental que serviría de matriz a formas derivadas relativamente diversas —entre ellas, la forma inca—, desconociendo esta vez la singularidad de las construcciones no occidentales de lo social, de lo económico y de lo político. En sí mismas, independientemente del significado que diversos autores puedan conferirles, las dos expresiones recelan un significado etnocentrista que puede estorbar la posibilidad de una comunicación verdaderamente intercultural. Al igual que expresiones tales como *sociedad feudal* (J.V. Murra) o *monarquía de tipo asiático* (A. Métraux), la de *socialismo inca* es, según los términos de Nathan Wachtel, demasiado simplificadora, cae en el anacronismo y soslaya la complejidad de lo real: "ante todo hay que evitar proyectar en una civilización tal alejada en el tiempo y el espacio categorías surgidas en nuestras sociedades industriales"[28]. Partiendo de la crítica expresada por diversos autores, los vocablos "socialismo inca" y "comunismo inca" han perdido validez en los medios académicos en cuanto conceptos capaces de caracterizar la antigua sociedad inca.

6. Significados axiológico y político del relato sobre el "comunismo inca"

En otro nivel, sin embargo, ambas expresiones conservan todo su interés, tanto científico como político. En efecto, al margen de su pertinencia en cuanto categorías científicas, y cualquiera que sea la parte de "idealización" que puedan conllevar, las nociones de *socialismo inca* y de *comunismo inca* son un constructo histórico cuyo significado cultural, social y político convendría examinar. Son objetos de investigación histórica, política y filosófica, que "dan a pensar". ¿Por qué aparecen en el curso de la década 1910 en Perú y en México en medios anarquistas? ¿Cómo y en qué contexto fueron producidas, y cuál fue su función? En la perspectiva de investigación abierta por estas preguntas podemos indicar aquí brevemente tres puntos, que nos servirán para concluir esta reflexión:

La idea anarquista del *comunismo inca* (o del socialismo inca, ambas expresiones son utilizadas indistintamente en los

28 Wachtel, Nathan, op. cit., p. 103.

textos) señala un valor ético y político. Con matices diversos en E. de Arouet Prada[29] y en Manuel Carreño[30], la idea tiene inicialmente un significado positivo de orientación práctica. En la década siguiente este significado ético-político de la idea será retomado en 1928 por el pensador marxista José Carlos Mariátegui[31], y rechazado por el ideólogo francés de derecha Louis Baudin en su libro *L'empire socialiste des Incas* (1928)[32]. La idea del "comunismo inca" pertenece por lo tanto al registro práctico; es utilizada para valorizar o desvalorizar la antigua sociedad inca, o bien para valorizar o desvalorizar el proyecto "comunista" (tanto en el sentido decimonónico del término como en el nuevo sentido que adquiere en la segunda década del siglo XX). El significado positivo o negativo de la idea es político y se vincula con los conflictos sociales relacionados con la importancia que ha de ser atribuida a la categoría de la necesidad en la organización social y económica de la sociedad. En el nivel más inmediato de la práctica política anarquista, la idea del "comunismo inca" confiere un nuevo sentido a la actividad propagandística y organizativa en el mundo rural y andino, y legitima el apoyo de los anarquistas a los movimientos agraristas indígenas de la Sierra. Esta reorientación de la práctica anarquista se hará particularmente visible a través de su participación en la creación de la *Sociedad Pro-derecho indígena - Tahuantinsuyo* (1920-1923) y, ante todo, en la fundación de la efímera *Federación Indígena Obrera Regional Peruana* (1923-1924).

En la tradición anarquista latinoamericana, el discurso sobre el "comunismo/socialismo inca" señala un descubrimiento y una cierta ruptura. Los anarquistas peruanos descubren que

29 Arouet Prada distingue el "socialismo autoritario" o el "comunismo imperial" inca del anarquismo. Ver: Kapsoli, op. cit., p. 178-179.

30 Carreño ve en el anarquismo moderno "la continuación evolutiva del sublime comunismo inca". Ver: Leibner, op. cit., p. 15.

31 Mariátegui, José Carlos, Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, Lima, Amauta, 1977, p. 48.

32 Sobre este tema, ver: Terrones, Félix, "Les Incas du Pérou de Louis Baudin, sus influencias y repercusiones en el Debate nacional peruano", en Alfredo Gomez-Muller (dir.), Constructions de l'imaginaire national en Amérique latine, Tours, Presses Universitaires François-Rabelais, 2012, p. 135-151.

el principio de una economía basada en formas de producción y redistribución que permiten satisfacer universalmente las necesidades básicas de los humanos ha podido ser concebido e implementado fuera de Europa. Cualquiera que fuese la limitación de sus conocimientos relacionados con la antigua sociedad inca, los anarquistas peruanos pudieron establecer correspondencias entre la idea anarquista tal como era pensada en Europa en aquella época y las prácticas andinas de la propiedad comunal, la ayuda mutua, la reciprocidad y la redistribución. La idea de que pueden existir formas no occidentales de anarquía o, más precisamente, lógicas institucionales y sociales que traducen de una manera específica la idea anarquista europea o algunos de sus aspectos, encontrará años después una referencia importante en la obra de Pierre Clastres[33], y es desarrollada hoy día por autores como David Graeber[34]. A su manera, los anarquistas latinoamericanos de los años 1910 dicen que puede haber una compatibilidad entre esa producción cultural europea que es el anarquismo "clásico", y otras producciones culturales relativas a la organización igualitaria y solidaria de la economía. Al descubrir que la anarquía puede referirse a fuentes no exclusivamente europeas, los anarquistas peruanos (algunos de ellos, así como la chilena Arratia) introducen los primeros elementos de ruptura con el etnocentrismo presente en el anarquismo "clásico". Se trata de *elementos*, y no de una teoría o de una política elaborada; por lo demás, la ruptura no es general y hasta hoy se pueden hallar contenidos etnocentristas en su discurso, al igual que en el del marxismo. No obstante, a pesar de tales límites, la carga simbólica y la audacia de su relectura que reinterpreta la historia de la invasión europea, de la colonización y del periodo llamado "republicano", son innegables. Importantes pensadores posteriores, no necesariamente anarquistas, como Mariátegui, son herederos de esta lectura anarquista. Por otra parte, al extender la crítica anarquista de la dominación a la dominación cultural y al etnocentrismo, contribuyen los anarquistas peruanos a dar una mayor coherencia a la idea anarquista.

33 Clastres, Pierre, La société contre l'Etat, París, Éditions de Minuit, 1974.

34 Graeber, David, Pour une anthropologie anarchiste, Montréal, Lux Éditeur, 2006.

Por último, el tema del "comunismo/socialismo inca" en la década 1910 inaugura asimismo un relato de memoria social que no deja de tener incidencia por un lado en la reconstrucción del imaginario nacional del Perú y, por otro, en la reconstrucción del imaginario social y político del anarquismo y de otros pensamientos sociales. El aspecto más característico de esta reconstrucción reside en el hecho que la referencia andina queda integrada en los relatos de auto identificación "nacional" y de emancipación social y política, contribuyendo por lo mismo a la apertura de una forma inédita de interculturalidad. Lejos de los discursos establecidos que reducen la idea de emancipación a su elaboración moderna y europea, el sector más lucido de los anarquistas latinoamericanos de aquella época fue sin duda el primero, entre los no indígenas, en entender el potencial de igualdad y de solidaridad de que es portadora la "utopía andina"[35]. Pudo así contribuir a reinterpretar la anarquía que, al igual que la utopía de Gustav Landauer, es el "recuerdo de todas las utopías anteriores conocidas"[36].

35 Flores Galindo, Alberto, Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes, en Obras Completas, III (I), Lima, Sur Casa Estudios del Socialismo, 2008 (primera edición: 1986).

36 Landauer, Gustav, La révolution, París, Éditions Champ Libre, 1974, p. 22.

Sobre lxs autores

Benjamin Maldonado Alvarado

Antropólogo por la ENAH y Doctor en Estudios Amerindios por la Universidad de Leiden, Holanda. Es profesor en la UPN Oaxaca y en la Escuela Normal Bilingüe Intercultural de Oaxaca-FES Aragón.

MaryCarmen Lara Orozco

(Creadora, investigadora y docente en Artes)
Licenciada en Historia del Arte por la UCC y Maestra en Artes Escénicas por la Facultad de Teatro de la UV con la tesis: La estética anarquista como práctica escénica emergente en la ciudad de Veracruz en 1922 y 1923. Asesor Técnico Pedagógico de Artes Visuales de 2009-2011 de la SEV. Maestra de Teatro por la SEP, catedrática de la Universidad Pedagógica Veracruzana y de la Facultad de teatro de la Universidad Veracruzana. Ha sido miembro activo de la Red Latinoamericana de Creadores Teatrales Ámbar, y del colectivo de Teatro Acción: Areíto Arte Acción. Del 2010 a 2016 fue parte de la logística del espacio autónomo-cultural Casa Coyolillo (Coyolillo, Veracruz) y del Encuentro nacional de arte libertario en sus 5 emisiones.

Sergio Reynaga

Licenciado en Historia por la Universidad de Baja California. Miembro de la RED-ANTI-HISTORIA, Colectivo de contrainformación y análisis.

Daniel Montañez Pico.

Madrileño, 1986. Profesor, ensayista y latinoamericanista.

Vive en Ciudad de México donde estudia un doctorado e imparte clases en la UNAM y es parte del colectivo de educación popular *La Atómica*. Colabora como articulista en *Ojarasca,* suplemento sobre pueblos indígenas de *La Jornada*, y en *Gara*. Contacto: danielm9876@hotmail.com.

Javier Abimael Ruiz García

Originario del estado de Oaxaca. Licenciado en Antropología Social por la Universidad Veracruzana, y Maestro en Sociología por el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Doctorando en Sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Miembro del Grupo de Investigación-Acción Autónoma y colaborador en distintos proyectos de defensa territorial.

Marcos Aurelio Espíndola

Estudiante de literatura, Universidad Nacional Autónoma de México.

Silvia Rivera Cusicanqui

Silvia Rivera Cusicanqui. Socióloga y activista vinculada al movimiento indígena katarista, al movimiento cocalero y al movimiento libertario. Junto con otros intelectuales indígenas y mestizos fundó en 1983 el Taller de Historia Oral Andina, grupo autogestionario que trabaja temas de oralidad, identidad y movimientos sociales indígenas y populares, principalmente en la región aymara. Fue Profesora titular de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz, en la Carrera de Sociología, de la cual se jubiló en 2014. Ha sido Profesora Visitante en las Universidades de Columbia (NY), Austin (TX), Pittsburgh (PA) y Nueva York (NY), La Rábida (Huelva), Jujuy, FLACSO y la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito y la Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris. En 1990 recibió la Beca Guggenheim, y en 1993 fue nombrada Profesora Emérita de la UMSA.

Desde el año 2008 forma parte del grupo Colectiva Ch'ixi,

que ha editado varios libros y cinco números de la revista El Colectivo 2, que incluyen varios trabajos de la autora.

Camilo Restrepo Otavo

Estudiante de la Maestría en Estudios Latinoamericanos. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República. Montevideo. Generación 2016.

Alfredo Gómez Muller

Alfredo Gómez Muller. Profesor Emérito de la Universidad de Tours (Francia), en Filosofía y en Estudios Latinoamericanos. Miembro de la Universidad Popular de Tours. Profesor visitante de la Universidad Nacional de Colombia, y profesor invitado de varias universidades latinoamericanas y europeas. Miembro de los grupos de investigación "Teoría Política Contemporánea" (TEOPOCO, Universidad Nacional de Colombia) e "Interacciones Culturales y Discursivas (ICD, Universidad de Tours). Principales publicaciones: *Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina* (1980 y 2009), *Nihilismo y capitalismo* (2016), *La Reconstrucción de Colombia* (2008), *Sartre, de la náusea al compromiso* (2008), *Ética, coexistencia y sentido* (2003), *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América* (1997). Ha editado o coeditado cerca de veinte obras colectivas, entre ellas *Anarquismo: Lo Político y la antipolítica* (2014), *Le postcolonial en Amérique latine*. *Débats contemporains* (2016).